LA FILOSOFIA

E

LA SCIENZA DEL DIRITTO

APPUNTI

DI

GIUSEPPE FIOCCHI NICOLAI

DOTTORE IN GIURISPRUDENZA
PROFESSORE DI FILOSOFIA NEL GINNASIO-LICEO
D' IMOLA.

IMOLA.
TIP. D' IGNAZIO GALEATI E FIGLIO
Via del Corso, 35.

—

1872.

LA FILOSOFIA

E

LA SCIENZA DEL DIRITTO.

APPUNTI.

LA FILOSOFIA

E

LA SCIENZA DEL DIRITTO

APPUNTI

DI

GIUSEPPE FIOCCHI NICOLAI

DOTTORE IN GIURISPRUDENZA
PROFESSORE DI FILOSOFIA NEL GINNASIO-LICEO
D' IMOLA.

Il metodo è la coscienza delle relazioni, ecco la gloria e la speranza dell'avvenire.
CONTI.

Ogni ramo della Filosofia Seconda piglia la sua materia e le sue leggi, che è quanto dire i dati, i principii o il metodo, dalla Scienza Prima e in essa s'innesta.
GIOBERTI.

IMOLA.
TIP. D'IGNAZIO GALEATI E FIGLIO
Via del Corso, 35.

1872.

QUESTI POVERI APPUNTI

ABBIANO

PREGIO NON INDEGNO

DEL

PROF. AVV. CAV. CARLO NEGRONI

REGGENTE

LA L. UNIVERSITÀ DI URBINO

DALL' AFFETTO E DALLA GRATITUDINE

DELL' AUTORE

GIÀ SUO DISCEPOLO

CHE

A LUI LI VUOLE CONSACRATI.

AVVERTENZA.

Le Scienze Giuridiche Razionali e la Storia hanno sempre esercitato su me una grande attrattiva, specialmente in quelle teoriche e narrazioni, che le collegano alla Scienza Sociale.

Però mi è sempre sembrato, e sempre più mi sono fisso in tale idea, che ben vana è la pretesa di coloro, i quali con la sola scorta della Storia e della Statistica si affaticano di sciogliere gli ardui problemi sociali, causa delle tante perturbazioni che affliggono le moderne civili società. Con un tal metodo esclusivo non si forma la scienza, ma si rovina in uno sterile e dannoso empirismo.

Mi sono persuaso invece, che se da un lato non è da rifiutarsi la scorta dei fatti, dall'altro è impresa che non raggiunge lo scopo, quella di voler risolvere quei problemi, senza far capo ad alcuni sommi principii, che soli ne rendono possibile la soluzione. Onde se da un canto riconobbi che la Storia ha grande attinenza con la Scienza Razionale del Diritto e con le Scienze Sociali, d'altra parte m'ebbi a persuadere essere impossibile entrare bene addentro nello spirito di quelle scienze, senza posarle sopra una larga base di dottrine filosofiche.

Fu questo uno degli impulsi precipui, pei quali mentre frequentavo il corso di Giurisprudenza nell'Università di Urbino, dessi opera agli studi filosofici: e, compiuti gli studi legali, mi dedicassi per qualche tempo esclusivamente alla Filosofia. E fu allora che io mi decisi ad accettare il posto d'insegnante di questa materia nel Ginnasio-Liceo d'Imola, affinchè la nuova responsabilità, di cui mi caricavo, mi fosse stimolo potente ad

attendere con maggior lena alle meditazioni metafisiche. Tutto ciò è pura storia.

Sono adunque l'amore alle Scienze Giuridiche e Sociali, e l'obbligo di occuparmi di Filosofia le ragioni, per le quali nei miei privati studi sono venuto accoppiando questa con quelle, cercando di trovare in ogni teoria filosofica la sua pratica importanza, fosse questa diretta o indiretta.

Senonchè altro motivo non meno forte è da recarsi: e tacendolo commetterei peccato d'ingratitudine.

Allorchè io lasciava la mia città natale di Urbino per venire a coprire il nuovo posto in Imola, e prendeva commiato dal chiarissimo Avv. Cav. Carlo Negroni, Reggente dell'Università, nella quale avevo compiuti i miei studi legali, e già mio esimio Professore di Diritto Romano e di Diritto Costituzionale, esso mi indirizzava presso a poco le seguenti parole: parole che mi sento ripetere nel fondo dell'animo, come eco di voce insieme amica ed autorevole.

« Attendete con ogni cura, ei mi diceva,
« all'incarico, al quale vi siete sobbarcato:
« e pensate che i genitori, i quali affidano
« alla vostra guida i loro giovanetti, li man-
« dano a scuola perchè in essa imparino ad
« amare insieme la verità e la virtù. Non
« vi venga in mente di fare di essi dei fi-
« losofi e dei pensatori profondi, ma citta-
« dini di buon senso, morali, operosi. Siate
« quindi alieno da quella Filosofia, la quale
« si affatica intorno a questioni certamente
« non inutili, ma che trascendono le menti
« giovanili non avvezze al sottile metafisi-
« care: ma, lumeggiando a grandi tratti i
« teoremi principali della scienza, abbiate
« sempre in mira di far vedere la loro im-
« portanza pratica, e di persuadere i giovani,
« che quei principii, direttamente, o indiret-
« tamente, servono a regolarci nelle batta-
« glie della vita. Tanto nelle vostre lezioni,
« quanto nei vostri studi privati, vi stia sem-
« pre dinanzi alla mente questo principio:
« essere una scienza inutile, sterile, inefficace

« quella che non s'indirizza in qualche modo
« alla pratica. E poichè le Scienze Giuridi-
« che e Sociali sono gran parte ed impor-
« tantissima delle discipline pratiche, ed a
« quelle indirizzaste i primi vostri studi, fate
« di coordinare con questi lo studio della
« Filosofia. »

A tale consiglio schietto ed amorevole non potei non mostrarmi ossequente; tanto più che le mie secrete inclinazioni mi spingevano a dare ai miei studi lo stesso indirizzo. È per questo che dopo qualche tempo mi trovai di aver raccolti alcuni Appunti di Filosofia, di Diritto e di Scienza Sociale, non staccati, ma fra di loro armonizzanti, perchè nella maggior parte riferentisi a materie studiate nelle loro relazioni.

Publicavasi frattanto in Urbino il primo numero di un nuovo periodico, sotto il nome di Giornale dello studente di Legge. Ed in questo io trovava proposto un quesito sui *Rapporti fra la Filosofia e la Scienza del Diritto.* Questo tema mi parve degno di molta

attenzione; e quindi intorno ad esso cominciai qualche studio, non certamente con l'animo di rendere di pubblica ragione il mio scritto.

In processo di tempo però mi parve che un piccolo lavoro, il quale, congiungendo lo studio della Filosofia fatto nei Licei con gli Studi Giuridici Universitari, desse le teorie metafisiche principali su cui si fonda tutta la Scienza del Diritto, non potesse riescire discaro allo studente di Legge. Questo pensiero cominciò a tentarmi di dare alle stampe il lavoro. Ed il mio amor proprio fu così abile nel secondare la tentazione, che mi lasciai vincere da questa.

Si persuada però il lettore che la mia pretesa non è certamente quella di fare un'opera affatto originale, e di farla da maestro. È per questo che io do a questa pubblicazione il modesto nome di Appunti. Questi non contengono cose nuove; nè la mia mente sarebbe da tanto. Essi furono in gran parte estratti da opere che son venuto studiando, ed in mi-

nor parte frutto delle meditazioni, alle quali ho spesso dovuto ricorrere, per esercitare con animo tranquillo e scevro da dubbio il difficile officio d'insegnante.

Qui mi si permetta una doppia avvertenza. Sovente avverrà al lettore di incontrarsi in citazioni e squarci di vari autori. Non è che io abbia basato il mio lavoro sull'esclusivo principio di autorità, usando un argomento *ad verecundiam* là dove mi mancavano ragioni a sostenere il mio assunto. Mi è sembrato che il recare teorie di altri parafrasandole senza citare la fonte, fosse cosa non conveniente, ed allo stesso tempo contenesse il pericolo di non ritrarre a puntino la mente dell'autore. E sono fermo nel pensare che, quando si reca l'opinione di un qualche pensatore, o perchè vi sia di conferma, o per confutarla, la cosa migliore sia il presentarla con le parole di quello stesso che primo ebbe il pensiero di publicarla.

La seconda avvertenza si è, che molto spesso mi sono attenuto alla Filosofia del

Conti, del quale qualche rada volta ho riprodotto il pensiero unitamente alle parole. E ciò innanzi tutto per la ragione che la profondità dei suoi pensamenti, unita ad una maniera piana e socratica di filosofare e di dire elegantissima, ha fatto in modo ch'io mi persuadessi della bontà del suo sistema. Al che deve aggiungersi, che omai pressochè in tutti i Licei Italiani si studia la Filosofia secondo le viste del Conti: che perciò volendo riescir giovevole allo studente, che dai Licei passa alle Università per apprendervi la Scienza delle Leggi, è necessario ordinare gli studi già fatti con i nuovi studi da farsi.

Dopo ciò riesce chiaro il vedere quale sia l'indole di questo breve lavoro. Far vedere i Rapporti che collegano la Scienza Giuridica alla Scienza Prima; dare alcune teorie filosofiche indispensabili perchè gli studi giuridici siano fatti con qualche frutto; accompagnare lo studente dagli Studi Liceali agli Studi Legali; in una parola svolgere alcune delle principali questioni da toccarsi nell'in-

segnamento, che nelle Università si dà sotto il nome di *Introduzione alle Scienze Giuridiche ed alle Scienze Politiche e Amministrative:* è questo lo scopo, che io mi sono prefisso.

L'avrò io raggiunto? Mi avrà ingannato il mio amor proprio? Al benigno lettore il giudizio. Ed io amo che questo sia franco, che sia leale e sincero. Io a lui mi rivolgo perchè mi sia largo non di lodi, che fanno formare di sè falso concetto, ma di lumi, di consigli, di aiuti. Esso pensi che giovane è quegli che scrive, e che le prime imprese dei giovani meritano perdono ed incoraggiamento. Che se in gravi errori io fossi incorso, voglia il lettore attribuirlo a vizio d'intelletto, non a colpa di volontà e di cuore.

LA FILOSOFIA

E

LA SCIENZA DEL DIRITTO.

CAPITOLO I.

DELLA SCIENZA.

APPUNTO I. — ARTICOLO I.

CONCETTO GENERALE.

1. Nel linguaggio volgare, base e fondamento del parlare scientifico, si usa l'appellativo — *ordine* — ad esprimere un complesso qualunque di enti, che fra di loro siano congiunti per qualche relazione [1].

« L'ordine, così scrive il Conti, voi lo sapete, è totalità di relazioni, è armonia di relazioni; relazioni di ciascuna cosa in sè stessa, e relazioni esteriori che spicciano dalle interiori [2]. »

2. *Relazione* poi, al dire del medesimo, è « ciò per cui un' entità non è, e non può concepirsi senza altra entità [3]. »

3. Non si è di fatto mai detto che l'ordine stia nella separazione, e molto meno nella confusione.

[1] CONTI e SARTINI, *Filosofia elementare*. Cap. 2, Firenze, 1869 — CONTI, *Storia della Filosofia*. Vol. 1. Prelezione, Firenze, 1864.

[2] CONTI, *Storia della Filosofia*. Vol. 1. Lez. 1.

[3] CONTI, *Storia della Filosofia*. Vol. 1. Lez. 5

Che anzi di un uomo, che nei suoi ragionamenti trapassa da concetto a concetto, da giudizio a giudizio, senza guida, senza legame, palesando l'interiore confusione, e come non sappia cogliere i naturali rapporti delle idee e delle cose, comunemente si dice che ha la mente disordinata. L'ordine quindi s'incardina nella relazione o *unione*, idea tramezzante fra gli opposti concetti.

4. Il che si chiarisce con le parole seguenti del Mamiani: «.... fra l'identità e la separazione assoluta interviene il *congiungimento*, che è la mistione parziale di due cose, e con più precisione, è certa unità di atti, e insieme certa pluralità di subbietti. In realtà nessun accidente ricorre più spesso nella natura, quanto la congiunzione delle sostanze. Nè a me vien fatto di girare lo sguardo sopra verun oggetto corporeo, in cui non ravvisi una qualche sorta di congiunzione [1]. »

5. Dalla definizione da noi data si ricava come la relazione, e quindi l'ordine, supponga due *termini*, fra i quali essa corra, e deí quali l'uno patisce l'azione dell'altro. Quindi la *relazione reale* veniva dal Gioberti definita nella Protologia, *l'azione di un essere sull'altro* [2].

6. Ed il già detto ci spiega pure come all'ordine non bastino più termini, più cose; necessita che questi termini, queste cose, siano anco *uno*. E sono uno per la relazione. La relazione quindi sovrasta ai termini. Questi rispetto ad essa, quasi può dirsi, stiano come la parte al tutto [3].

1 MAMIANI, *Meditazioni Cartesiane*. Med. 4. § 3, Firenze, 1869.
2 GIOBERTI, *Protologia*. Vol. I, Saggio primo, VII, Napoli 1861.
3 GIOBERTI, loc. cit.

7. Ora si tenga in mente quanto non solo dai pensatori, ma pure dal volgo si afferma con perfetta convinzione: un complesso di cognizioni ragionate non avere carattere di scienza per il solo motivo che esse siano molte, ma perchè fra di esse corre un certo ordinamento. E poichè cognizione non suona altro che notizia di qualche cosa, o meglio notizia di un qualche ente, deriva che *l' ordinamento delle cognizioni debba sempre rispondere all' ordine degli enti.*

8. Concludiamo perciò, ogni scienza studiare un ordine particolare di cose[1]: *ogni scienza quindi avere a suo soggetto particolari relazioni.*

9. E perchè ciò? Perchè tutte le svariate operazioni, alle quali può dedicarsi la mente umana, tutti gli atti, ai quali può escire la potenza razionale dell' uomo, importano una relazione. Di fatti, qualunque di questi si prenda a considerare, riducesi al giudizio o al raziocinio, anzi al solo giudizio: ed il giudizio ed il raziocinio arguiscono sempre relazioni.

10. E veramente, ove si ponga attenzione al sillogismo, che è la forma più semplice di argomentare, e quella, alla quale tutte le altre forme di raziocinio possono ridursi, si vede agevolmente, come esso non sia altro che un complesso di tre giudizi, così connessi fra di loro, che dai due primi giudizi o premesse, segue necessariamente il terzo giudizio o conseguente. Tale processo si usa sempre quando è ignota la relazione tra due idee; nel qual caso si fa ricorso ad una terza idea, con la quale le due prime siano in

[1] Conti e Sartini, *Filosofia Elementare*, ib. — Conti, *Storia della Filosofia*. Vol. 1, Lez. 1.

manifesta relazione; idea terza o media, che serve a trovare quel legame che non si conosceva. L'essenza perciò del raziocinio sta nella relazione di tre idee, combinate in tre giudizi.

11. Ed il giudizio pure non ha vita senza la relazione. Che anzi essendo esso quell'operazione mentale per la quale si afferma o si nega una cosa di un'altra, può dirsi che esso riducesi tutto al determinare quale sia la relazione, che passa fra due termini.

12. Può adunque concludersi che, tanto il giudizio e il raziocinio, quanto la proposizione e l'argomentazione, che ne sono l'espressione verbale, sono impossibili senza la relazione.

13. Quindi possiamo esser certi di non andare errati affermando, che *ogni scienza speciale* esercita il suo studio sopra *particolari relazioni.*

Appunto II. — Articolo II.

CONFERME. — LE SCIENZE POSITIVE.

14. Quanto in sino ad ora si è venuto affermando è si vero, che, qualunque sia la scienza che prendesi a considerare, non ve ne ha alcuna che sia in contraddizione con la teoria da noi posta. Ci sarà agevole il vederlo, gettando uno sguardo a taluna fra le precipue scienze *positive* [1].

15. Che cosa fanno esse di fatti la Mineralogia, la Botanica, la Zoologia? Studiano gli ordini particolari de' minerali, de' vegetali, degli animali: ed allorchè lo scienziato si affatica a dividerli in classi, a

[1] Conti, *Storia della Filosofia*, ib.

determinare le leggi, a seconda delle quali i minerali si combinano fra di loro o si scindono, ovvero i vegetali e gli animali si conservano, si mescolano fra di loro e si uniscono con la copula, si producono e quindi crescono di numero, e si propagano, e poi decrescono e muoiono, cedendo gli elementi onde sono composti ad altre formazioni non meno ammirabili, esso non fa che uno studio di relazioni particolari.

16. Studia l'Aritmetica le relazioni di quantità numeriche, l'Algebra di quantità indeterminate, e tutto riducesi in esse a relazioni di addizione e di sottrazione, di moltiplicazione e di divisione. Nè il calcolo delle equazioni, o quello delle differenze, o delle permutazioni, delle combinazioni, delle proporzioni, delle progressioni, sarebbero possibili al matematico, ove questi non ponesse il suo studio nelle relazioni.

17. E relazioni di quantità sono pure il soggetto della Geometria, nella quale si studia la relazione dei punti che formano la linea, la relazione delle linee che limitano i piani, la relazione dei piani che determinano i solidi, e le relazioni delle varie figure geometriche tra loro.

18. Così pure, le varie leggi, che scopre la Fisica sull'equilibrio ed il movimento dei gravi, sui suoni, sul calore, sulla luce, sull'elettrico, e sul magnetismo, non esprimono altro che relazioni, e l'attrazione universale scoperta dal Newton è dottrina di relazioni. « L'attrazione del Newton non è, scrive il Gioberti, una forza occulta e sostanziale; è il principio ignoto delle relazioni sensate ed universali. L'attrazione è il principio unificatore del mondo sen-

sibile, *è il complesso delle relazioni universali dei corpi*[1]. »

19. E l'Astronomia? Si scopre un nuovo pianeta, un nuovo sole: ciò non fa cognizione scientifica. Ma quando un processo continuato di osservazioni vi avrà dimostrate tutte le varie sue fasi, con il loro sistematico succedersi, e tutti i vari rapporti, che quell'astro ed i suoi stati diversi tengono con la nostra terra, con gli altri pianeti, con tutto il nostro sistema solare, e con gli altri soli e sistemi a questo legati: più brevemente quando di quell'astro ci saranno note tutte le relazioni, che esso tiene con se stesso e con tutta la volta celeste, solo allora avremo la scienza.

20. Ma tralasciando di recare altri esempi, i quali molto in lungo ci menerebbero, e ci farebbero divagare troppo dall'argomento, si può anche senza ricorrere a questi dimostrare universalmente, che tutte le scienze positive fanno uno studio di relazioni. Al quale scopo ci è necessario distinguere nelle scienze positive la categoria delle matematiche, da quella delle naturali.

21. Che la Matematica abbia a suo soggetto relazioni di quantità, si è già mostrato. Potrebbe però aggiungersi che l'idea di quantità è astratta e solo nel numero lascia qualche parte della sua indeterminatezza. Or come può parlarsi di numeri, escludendo da questi l'idea di relazione?

22. Elemento essenziale del numero è l'idea di unità, che per sè non è numero, ma che affermata dà il numero uno, ripetuta dà il due, triplicata dà il tre, e

[1] GIOBERTI, *Protologia*, ib.

così via discorrendo. Così vanno a formarsi tanti gruppi di unità corrispondenti ai vari numeri, ed espressi con segni. Ciascuno dei quali può considerarsi alla sua volta come unità, e quindi essere soggetto di numerazione. Ad esempio quando io dico 100 litri, affermo l'unità litro ripetuta 100 volte: onde va a formarsi un gruppo che denoto col nome di ettolitro, il quale può prendersi come unità, e base di nuova numerazione, dicendosi 10, 20, 100 ettolitri. Or come sarebbe possibile tutto ciò, ove si negasse la relazione tra l'idea di unità e ciascun numero? Ognun vede come tolta questa relazione, la stessa parola numero sia un non senso: e come tolto il numero, l'idea astratta di quantità non esca dalla sua indeterminatezza. Che anzi nemmeno ci sarebbe forse concesso il salire alle idee di unità e quantità. Per il che la scienza stessa della Matematica si renderebbe impossibile.

23. Quanto alla categoria delle scienze naturali è duopo avvertire, che noi qui prendiamo le parole *naturale* o *fisica* nel significato loro più generale. Sono cioè le scienze della natura materiale tutta quanta, che richiamano la nostra attenzione. Or bene, a che in ultima analisi riducesi tutto il loro lavoro? Cominciano esse dall'osservare minutamente i fatti, proseguono classificandoli, e risalendo da essi alle cause loro generatrici, discendendo agli effetti tanto reali quanto probabili, scoprono da ultimo le leggi che li governano. E ben si vede come tutto ciò sia uno studio di relazioni. Il che si conferma con le seguenti parole del Gioberti: «Tutte le leggi fisiche sono relazioni. Anzi la legge in universale è relazione, giusta la de-

finizione del Montesquieu. Ora tutte le scienze osservative e sperimentali hanno per soggetto l'inchiesta di tali leggi. Sono dunque *tutte comparative*[1]. » Il che è quanto dire che la scoperta delle relazioni è lo scopo del loro studio.

24. « Avere scienza di più fatti interni ed esterni, concluderemo adunque col Barzellotti, vuol dire conoscere la *relazione causale* che li congiunge: e soltanto una tale notizia può darci la legge, con cui quei fatti si producono e si trasformano[2]. »

Appunto III. — Articolo III.

CONFERME. — LE SCIENZE SPECULATIVE.

25. Dalle scienze *positive* si suole da molti distinguere le scienze *speculative* o *filosofiche*, nelle quali voglionsi comprendere l'Ontologia, la Teologia, la Cosmologia, l'Antropologia, la Psicologia ed altre simili, ed inoltre la Logica, l'Estetica, e la Morale. La quale divisione delle scienze in positive e speculative non è punto esatta, se vuolsi indicare con ciò, che quest'ultime hanno un' importanza negativa soltanto, e di certezza punto o poco a confronto delle prime.

26. Nel che noi teniamo la massima contraria, ed incliniamo a credere che le così dette scienze positive ricevano lume e certezza dalle speculative. Partono diffatti le prime da taluni postulati e fondamenti, come l'idea di quantità ed i principii d'identità e con-

[1] Gioberti, *Protologia*, ib.

[2] Barzellotti, *La Morale nella Filosofia Positiva*, nella Rivista *la Filosofia delle scuole italiane*. Vol 1, Disp. 2.

traddizione per la Matematica, la realtà dei corpi ed il principio di causalità per la Fisica; usano dei criteri del vero, che per ambedue quelle scienze, ed anzi per tutte, riduconsi a quel primo e supremo dell'evidenza del vero presente alla mente; ed hanno cieca fiducia nel loro metodo, che è deduttivo per la prima, di osservazione, sperimentale o induttivo per la seconda.

27. Or d'onde prendono le scienze positive questi elementi se non dalle speculative? E se su questi elementi le scienze positive basano tutto il loro lavoro, non dovrà dirsi che dalla Filosofia ricevono lume e certezza?

28. È bensì vero che si suole dagli scienziati dimostrare la ragionevolezza e dei postulati, e dei principii, e dei criterii, e dei metodi adottati. Ma ognun vede come in ciò escano dal campo della loro scienza, e ragionino non come matematici e fisici, ma come filosofi.

29. Ma, poichè abbiamo posta la distinzione delle scienze in *positive* e *speculative*, è nostro dovere di mostrare, come pure le *speculative* pongano tutta la loro occupazione nello studio delle relazioni. Il che sarà da noi più accuratamente provato, allorchè dovremo trattare della definizione della Filosofia.

30. Intanto per farci strada a questa trattazione, che pel nostro tema è della massima importanza, ci fermeremo a chiarire i concetti di *Verità*, *Bellezza*, e *Bontà*, i quali si rendono impossibili senza l'idea di *relazione*, e nelle scienze speculative hanno gran parte.

31. Fermano di fatti e provano, l'Ontologia l'idea

dell'essere, e come questo sia vero, bello e buono; la Teologia l'idea di Dio centro d'ogni perfezione, e quindi l'essere vero, bello e buono per eccellenza e per essenza; la Cosmologia l'idea del mondo, l'Antropologia l'idea dell'uomo, la Psicologia l'idea dell'anima, e come e nel mondo e nell'uomo e nell'anima si tornino di nuovo a riscontrare la verità, la bellezza e la bontà, le quali si rinvengono in essi per partecipazione.

32. Inoltre le accennate filosofiche discipline oltre all'intrinseca nobiltà loro, importano grandemente perchè ci porgono la base (e lo si vedrà) alle così dette Scienze pratiche, che sono la Logica, l'Estetica, e la Morale. E la Logica ci fa riconoscere le regole, per le quali la mente umana è resa capace di apprendere il *vero:* l'Estetica fa lo stesso per l'affetto riguardo al *bello:* e la Morale per la volontà rispetto al *buono.*

33. Oltre di che, tutte quante le Scienze riduconsi in ultima analisi ad un acquisto di verità, e tutte prendono la prima spinta dalla curiosità di sapere, o amore del vero. Anzi le stesse Scienze dell'Estetica e della Morale, sono rese possibili dal rapporto, che gli oggetti loro, cioè il bello ed il buono, hanno con la mente; e quindi guardano la relazione loro con l'affetto e la volontà, come oggetto della ragione, e quindi come vera.

34. Se adunque sarà dimostrato che non vi ha Verità, Bellezza e Bontà, senza la relazione, si avrà una grande conferma della definizione generica data da noi della Scienza. A tale intento si indirizzano

appunto i tre successivi articoli, in ciascuno dei quali sarà rivolta la nostra attenzione ad una di quelle idee.

Appunto IV. — Articolo IV.

CONFERME. — IL VERO.

35. Conoscere, e conoscere una qualche cosa, un qualche ente; avere conoscenza di una qualche cosa, e conoscere quella cosa qual'è realmente; conoscere ciò che una cosa è realmente, vederla senza illusioni, senza equivoci, senza che vi si frammischi alcun errore, e conoscere la verità; tutte queste sono frasi, che, nel linguaggio non solo del volgo, ma pur anco della scienza, si usano ad esprimere lo stesso pensiero.

36. Onde S. Tommaso dava la seguente definizione della Verità: essere essa una « *aequatio* intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est[1]. »

37. E di fatti il conoscere non sta senza il soggetto conoscente, l'oggetto conosciuto, e l'azione di questo su quello. Il conoscere adunque implica di necessità una relazione: come pure la implica la verità, la quale in ultima analisi non è altro che la cosa conosciuta conformemente alla realtà sua, o più brevemente una manifestazione dell'essere, o come afferma il Rosmini, l'essere intuito dalla mente.

38. È pertanto per la relazione che l'intelligente e l'intelligibile, il soggetto e l'oggetto, pur rimanendo distinti, trovano il punto di loro contatto. Tolgasi il contatto, ed il conoscere si rende impossibile.

1 S. Tommaso, *Contra gentiles.* Lib. 1, Cap. 59.

Tolgasi la relazione, e rimane impedito l'atto dell'intendere, che pel soggetto è l'atto della potenza conoscitiva o intelletto, e per l'oggetto è l'atto della potenza di farsi conoscere o intelligibilità. I quali atti sono impossibili, perchè l'intelligibilità in atto è condizione essenziale dell'intelletto in atto, e viceversa.

39. Che anzi, se si annienta la relazione, quelle potenze stesse sono annientate, perchè la potenza non è che la possibilità dell'atto, e contiene in sè un conato permanente all'atto stesso. Ora negata la relazione, si nega l'intendere, si negano gli atti dell'intelletto e dell'intelligibilità, quindi si negano quelle stesse potenze. Che se si continua ad affermarne l'esistenza, noi ci foggiamo delle potenze senz'atti, dei conati senza scopi, e cadiamo nell'assurdo di ammettere una possibilità impossibile, ed una esistenza che non esiste.

40. Può adunque affermarsi col Gioberti, che *la verità è una relazione* fra l'intelligente e l'intelligibile; è l'intellettivo nel quale le due cose, pur rimanendo distinte, s'immedesimano [1].

41. Dal considerare il vero in universale, volgendoci a studiarlo nella scienza, che si propone di indirizzare l'arte umana all'acquisto del vero, ci incontriamo in conferme non meno eloquenti.

42. Di che cosa di fatti si occupa la Logica? Essa, se preliminare a lume di coscienza, se superiore a lume di ragione, studia il pensiero, le facoltà che in esso si contengono, le forme varie dei loro sviluppi, l'ordine dei loro atti, il modo onde si confor-

[1] GIOBERTI, *Protologia*, ib.

mano al vero; in altri termini studia le relazioni tutte interiori del pensiero e di questo con l'oggetto suo. E queste relazioni non appaiono arbitrarie e convenzionali, ma necessarie e costanti, e tali che in esse si comprende tutta la legge dell'ordine logico. Onde le si prendono come regole, norme, fondamenti del retto ragionare: e le stesse parole *legge*, *regola*, *norma*, *fondamento* implicano tutte la *relazione*.

43. E non basta. Come facciamo noi a giudicare della verità di queste relazioni? In altri termini, come ci accertiamo della verità di nostre cognizioni? Ben si vede essere necessario un principio, un *criterio* supremo, che ci faccia distinguere il vero dal falso. E questo criterio, lo si vedrà, non poter essere che una *suprema relazione*, fondamento primo di tutte le leggi del pensiero.

44. In proposito così il Gioberti: « Il criterio del vero è la *relazione*. La *relazione* è la metessi nel giro reale come nell'ideale, e quindi la parte più sostanziale del creato. Le *relazioni ideali* delle cose sono la logica. Il criterio del vero è dunque la logica...... Se il criterio del vero è la *relazione*, ogni vero parziale si mostra vero in quanto si *connette* logicamente con tutti gli altri veri parziali, e quindi col vero totale e universale. Il *nesso* logico della parte col tutto è dunque il criterio del vero. Il vero universale è autonomo; ha in se stesso il suo proprio criterio....... Il vero parziale ha per criterio il vero universale....... Un concetto che non è logico è arbitrario, *slegato*, insussistente, quindi falso. L'arbitrario, il fortuito, lo *sconnesso* è marchio di errore. Il

vero stesso ci pare errore quando lo consideriamo *staccato* dagli altri veri; perchè il vero è dialettico e *armonia*....... Ogni vero parziale dee dunque apparirci come parte di un sistema; quindi come assioma, teorema, corollario ecc........ Mediante la *relazione* logica, tutti i veri fanno un sol vero. L'unità del Logo è rifatta dalla Logica[1]. » Tali parole sono una conferma vivissima della nostra teoria.

45. Ci è necessaria però un'avvertenza. È vero che la relazione è il criterio del vero. È vero pure che criterio è la relazione dei veri parziali fra di loro e con l'universale. Ma non possiamo accettare che esso sia il criterio supremo. Se ne potrebbe di fatti domandare la dimostrazione, e si potrebbe di più tornare a domandare; come ci accertiamo della verità di un nostro giudizio, nel quale siasi affermata la relazione di un vero parziale con l'universale? Non si nega che tale relazione sia un criterio: si nega che sia il supremo, il quale, come tale, deve essere *uno, indimostrabile, per sè noto.*

46. Per noi *il criterio della verità e della certezza è una relazione suprema tra il vero e l'intelletto, relazione che riguardata dal lato dell'oggetto è l'evidenza, dal lato del soggetto è la certezza.* È quindi *criterio* supremo il *vero* stesso, che con la sua *evidenza* rischiara la mente, e la fa *certa* delle sue cognizioni.

47. Del resto, che il criterio sovrano sia *relazione* è massima consentita da tutti i filosofi non iscettici. O ammettasi co'*razionalisti*, che solo criterio sia l'*evi-*

1 Gioberti, *Protologia*, ib.

denza, ovvero la *relazione* del vero con la mente; o coi *sentimentali* l'*affetto*, ossia la *relazione* del vero col sentimento spirituale; o coi *filosofi popolari* o *democratici* il *consenso universale* per la *relazione* del vero con tutte le menti umane; o cogli *ecclettici* la *tradizione scientifica*, che solo è autorevole in quanto suppone una più profonda e completa *relazione* tra il vero e la mente di uomini più particolarmente dediti a qualche studio; o coi *tradizionalisti l'autorità della rivelazione*, che è la notizia del vero *direttamente comunicata* all'uomo per la parola divina; o coi *dialettici* i *criteri interni* dell'*evidenza* e dell'*affetto*, e gli *esterni* del *senso comune*, dell'*autorità dei dotti*, e *della rivelazione*, supremo il primo, secondari o d'aiuto gli altri; si ha sempre che *il criterio del vero e del certo è la relazione* [1].

48. La quale ultima opinione dei *dialettici* soltanto, secondo noi, è la vera: nè è volgare eccletismo. Diffatti non si accettano ad un tempo le opinioni di scuole opposte e disparate, ma le si coordinano, togliendo ciò che in esse vi ha di esclusivo e di contraddittorio, e partendo dall'esame della stessa umana natura. La quale ci rivela in sè una *relazione interna* col vero per l'evidenza e per l'affetto, una *relazione esterna* col vero per la parola umana nel consentimento universale e nella tradizione scientifica, ed una *relazione esterna* col vero per la parola divina e per la fede religiosa [2].

49. Concludiamo che ogni scienza s'indirizza al-

[1] CONTI, *Storia della Filosofia*, Vol. 1, Lez. 2.
[2] CONTI, *Storia della Filosofia*, ib.

l'acquisto di un vero, che quindi suppongono tutte il criterio del vero e del certo, e che perciò tutte quante hanno a punto di partenza la *relazione*.

Appunto V. — Articolo V.

CONFERME. — IL BELLO.

50. Non appena è conosciuta una cosa, si desta nell'animo nostro un sentimento di ammirazione, tanto più forte, quanto meno difetti si ravvisano in essa, sentimento che con una dolce violenza ci astringe ad esclamare: oh! come è bella! La Bellezza sta adunque nell'essere senza difetti; e poichè la parola difetto, suona mancanza, privazione di essere, è d'uopo concludere che la Bellezza è proprietà essenziale dell'essere, e che ogni cosa, in quanto è quella cosa, ed in quanto nulla le manca per essere quella cosa, è bella.

51. La Bellezza poi si vede essere relazione, anzi ordine di relazioni. Di fatti bella è una cosa in quanto conosciuta e ammirata. Quindi la Bellezza è ordine, nel quale hanno parte, la relazione dell'oggetto con la mente, della mente col sentimento spirituale, e per mezzo di queste due prime, la relazione dell'oggetto col sentimento spirituale e con gli affetti.

52. Ma posto pure che non vogliasi accettare il concetto, che abbiamo creduto di dare della Bellezza, si sarà sempre costretti a riporla in una relazione. Il che agevolmente si vede, dando uno sguardo alle definizioni principali date dai filosofi. E ciò noi ora faremo brevemente.

53. Molte ne possiamo ricavare dal Dialogo del Tasso, intitolato il Minturno, ovvero della Bellezza. In questo dialogo, che più si legge e più volontieri si torna a leggere, il Tasso, facendo parlare Minturno, rigetta da prima talune definizioni, che riconosce per false. « La Bellezza, così esso parla al Ruscelli, non è il decoro come parve ad Ippia, non inganno come stimò Teofrasto, non tirannide come disse Socrate, non violenza, non potenza come fu opinione del medesimo sofista, anzi pur di molti Platonici, non regno solitario come giudicò Carneade, non quel che giova, come Socrate mostrò di credere con Ippia disputando, ma poi non fu costante nella sua opinione [1]. »

54. Dopo il qual rigetto parla a riprese il Ruscelli, proponendone altre di mano in mano che Minturno le dimostra false o difettose. « Diciamo che il bello sia quel che piace...... — Io ho letto assai spesso, che la Bellezza è proporzione di parti ben composte, e questa opinione come approvata comunemente da molti, malagevolmente può essere ripresa. — ...... — Io non so qual altra addurne, che più vi piaccia; ma vi deono pur sovvenire quelle di Plutarco e di Plotino; l'una che la Bellezza sia un ornamento, ovvero un onore dell'animo, che risplenda nel corpo; l'altra che sia una vittoria, che la forma vittoriosa riporta della materia: a questa si potrebbe aggiungere, che la Bellezza sia un sembiante, ovvero una immagine del bene, siccome la bruttezza è un'oscura faccia del male. »

55. A queste definizioni riportateci dal Tasso, può farsi seguito con altre molte. Platone disse, — il bello

[1] Tasso, *Il Minturno o della bellezza*, Dialogo.

essere lo splendore del vero; — Pitagora, Sant'Agostino, Dante, Leibnitz, — una varietà ridotta ad unità; — altri Pitagorici, — un'armonia; — Dante in altro luogo, un'armonia che dà piacimento; — Hegel, — l'idea vestita d'immagini; — Gioberti, — un non so che di immateriale e di obbiettivo che si affaccia allo spirito dell'uomo e se lo rapisce; — ed altrove, — l'unione individua di un tipo intelligibile, con un elemento fantastico, fatta per opera dell'immaginazione estetica; — Rosmini, — l'ordine della verità nelle cose; — Conti, — la perfezione delle cose conosciuta dalla mente e ammirata dall'animo. —

56. Ora, qualunque di queste definizioni vogliasi avere per vera, si vede con molta facilità, essere la relazione quella che gli dà la vita. Bellezza adunque è relazione: tolgasi la relazione, e la Bellezza diventa parola vuota di senso. E ciò prova già abbastanza il nostro assunto.

57. Se non che una dimostrazione di quanto affermiamo, si ricava dalle parole del Firenzuola nel suo Dialogo sulla bellezza delle donne, intitolato il Celso; parole che esprimendo con molta precisione il nostro concetto, non possiamo ommettere di riportare.

58. «Dice Cicerone, così il citato autore, nelle sue Tusculane, che la bellezza è un'atta figura di membri, con certa soavità di colore. Altri han detto, che fu uno Aristotile, che ella è una certa proporzione conveniente, che ridonda da uno accozzamento delle membra diverse l'une dall'altre. Il Platonico Ficino, sopra il Convivio, nella seconda orazione, dice che la bellezza è una certa grazia, la quale nasce

dalla concinnità di più membri; e dice concinnità, perciocchè quel vocabolo importa un certo ordine dolce e pieno di garbo, e quasi vuol dire un attillato aggregamento. Dante nella sua Collezione, la quale, a comparazione del Convito di Platone, a fatica è bere un tratto, dice, che la bellezza è un'armonia. Noi non per dir meglio di costoro, ma perciocchè, parlando con donne, ci è necessario spianare le cose un poco meglio, non definendo propriamente, ma piuttosto dichiarando; diciamo che la bellezza non è altro che un'ordinata concordia, e quasi un'armonia occultamente resultante dalla composizione, unione, e commissione di più membri diversi, e diversamente da sè, e in sè, e secondo la loro propria qualità e bisogno, bene proporzionati, e 'n certo modo belli; i quali prima che alla formazione d'un corpo si uniscanò, sono fra loro differenti e discrepanti. Dico concordia, e quasi armonia, come similitudine, perocchè come la concordia fatta dall'arte della musica dell'acuto e del grave e degli altri diversi tuoni genera la bellezza dell'armonia vocale, così un membro grosso, un sottile, un bianco, un nero, un retto, un circonflesso, un piccolo, un grande, composti e uniti insieme dalla natura con una incomprensibile proporzione, fanno quella grata unione, quel decoro, quella temperanza, che noi chiamiamo bellezza[1]. »

59. Possiamo quindi concludere col Gioberti, che il Bello è dialettismo, cioè « una relazione di due opposti; e nella relazione, come obbiettiva, concreta,

[1] Agnolo Firenzuola, *Il Celso, o della bellezza delle donne*, Dialogo. *Opere*, Milano 1802, 1, p. 21.

reale, sussistente in se stessa, versa il terzo armonico che unisce i contrarii. Il *bello* sarebbe adunque una relazione come il *vero* e il *bene*, giacchè *tutto è relazione*. Nella relazione consiste quell' ipostasi estetica, che unisce nel bello il sensibile coll' intelligibile. Il sensibile e l' intelligibile sono i due contrari, onde uniti insieme dialetticamente nell' unità ipostatica della relazione emerge il bello[1]. »

60. Dopo ciò è naturale conseguenza che anche la Scienza del Bello sia studio di relazioni. La qual scienza detta *Callologia* più anticamente, ora più comunemente viene appellata *Estetica*, nome che la prima volta fu usato dal tedesco Amedeo Baumgarten scolaro di Leibnitz.

61. Io non so però se la sostituzione di questo secondo vocabolo a quel primo possa avere il vanto di molta esattezza. A me sembra che ambedue dovrebbero essere conservati, ad esprimere due parti importantissime della scienza del Bello. E veramente relazioni di tal fatta possono essere studiate, o principalmente per rispetto all' oggetto e secondariamente riguardo al soggetto, o viceversa. Or bene, a mio avviso, la parola Callologia, etimologicamente considerata, esprime meglio il primo aspetto della relazione, e la parola Estetica il secondo. Callologia diffatti, da κάλλοσ e λόγοσ, suona discorso del Bello, mentre la parola Estetica, da αἰσθάνομαι, accenna più tosto al sentimento, che noi abbiamo del Bello. Onde può dirsi che la prima ha riguardo più speciale al Bello considerato in se stesso, e la seconda a quel-

[1] GIOBERTI, *Protologia*, Vol. 1, Saggio terzo, VI.

l'effetto arcano e dolcissimo di ammirazione e di amore, che esso produce nel soggetto umano.

62. Ora passiamo a quella parte della Scienza del Bello, che più particolarmente dà le regole generali e comuni delle così dette Arti Belle. Le quali, mi sembra, consistono tutte nel vestire un pensiero di segni sensibili, talmente perfetti ed adatti, da produrre nel soggetto umano quel senso di ammirazione e di amore, di che abbiamo parlato.

63. In ciò si contengono molte ed importantissime relazioni. All'opera d'arte è necessaria innanzi tutto l'idea veduta dalla mente dell'artefice; quindi i fantasmi e le immagini, con le quali l'artefice veste il suo pensiero; finalmente la forma esterna, o complesso di segni sensibili materiali, nella quale l'idea dell'artefice prende corpo. Nell'osservatore per lo contrario, precede il sentimento dei segni, i quali sono occasione che sorgano nella sua fantasia quelle immagini, che già furono nell'artefice, e queste alla loro volta sono mezzo, perchè limpido si veda il pensiero espresso dall'opera d'arte. Quindi relazione evidente fra l'idea e i fantasmi, fra i fantasmi e i segni sensibili; relazione, che si palesa in quest'ordine nell'artefice, e in ordine inverso nell'osservatore.

64. A queste relazioni, che chiameremo oggettive corrispondono poi altre relazioni, che hanno sede nel soggetto: cioè, relazione fra la mente, la fantasia, il senso, e l'operare nell'artefice; relazione fra il senso, la fantasia, la mente, i sentimenti ed affetti spirituali nell'osservatore.

65. Questa unione poi delle idee coi fantasmi, e

coi segni sensibili non è arbitraria ed exlege. Se ciò fosse, la comunicazione fra l'essere interiore dell'artista e l'essere interiore dell'osservante sarebbe impossibile. Legge quindi principalissima si è: — il concetto, le immagini, la forma sensibile e le loro relazioni siano vere. —

66. Da ciò la conseguenza, che quelle relazioni, che furono trovate essere criterii del Vero, lo sono pure del Bello. Per lo che nell'Estetica l'evidenza, l'affetto, il senso comune, la tradizione, la rivelazione hanno una doppia influenza. Dapprima come criteri di verità e di certezza, nel modo che hanno influenza in tutte quante le scienze: poi come criteri e leggi supreme del bello.

67. Dopo ciò appare dimostrato abbastanza, che la Scienza del Bello è anch'essa scienza di relazioni, e che tutte le singole arti, che diconsi belle, sono pure studio ed opera di relazioni. Il che può chiarirsi con moltissimi esempi: dei quali però recheremo soltanto tre, tolti dalla Letteratura, dalla Pittura, e dalla Musica.

68. Le parole sono l'elemento primo d'ogni letteratura; le radici l'elemento primo d'ogni parola, e quindi d'ogni lingua. La radice unita agli affissi e suffissi fa la parola, l'unione delle parole fa il discorso. La parola e il discorso, le lingue e le letterature risultano di relazioni. Di più l'unione di una stessa radice con affissi e suffissi diversi, dà parole diverse esprimenti concetti diversi, ma che pure hanno qualche cosa di comune. La qual relazione dei concetti è espressa nella parola dalla radice, che segna il medesimo, e dalla modificazione della radice, che nota il diverso.

69. Le parole isolatamente considerate, e prese come puri suoni articolati, non sono nè belle nè brutte. Il loro pregio sta nel rapporto, che hanno con le idee: e sono buone o cattive secondo che esprimono, o no, l'idea conformemente alla natura di quella lingua. Questa equazione fra il segno e la cosa significata fa la proprietà del vocabolo, ed è dote essenziale di un buon componimento letterario.

70. Ma requisito di pari importanza è ancora la bellezza dello stile. La quale consiste in una equazione fra l'ordine dei segni e l'ordine delle idee. Se lo stile non è chiaro, vuol dire che l'ordine dei segni non ritrae l'ordine dei concetti. Di più lo stile deve essere conveniente. Cioè deve essere equazione tra le idee, gli affetti, le parole, e l'ordine di queste da una parte, e le persone, le cose, il tempo, il luogo, il fine, e il genere del componimento dall'altra. Onde può concludersi che la bellezza dei vocaboli e dello stile si ottiene col rispetto delle relazioni.

71. Altro esempio eloquentissimo abbiamo dalla Pittura. Anche in questa vige la massima, che il connubio della parte intelligibile con la parte sensibile forma la perfezione di ogni opera artistica. Fu osservato di fatti come il Pussino abbia portato al più alto grado di finitezza la prima, e Gerardo Don la seconda: ma Raffaello, sebbene inferiore al Pussino nella parte intelligibile, ed a Gerardo nella parte sensibile, li abbia superati di gran lunga, perchè meglio di essi seppe fra di loro contemperare le due parti [1].

1 RIVISTA URBINATE *di scienze, lettere ed arti.* Anno II, Disp. X, pag. 645. — Urbino, 1871.

72. Chiuderemo quest' Appunto con un esempio tratto dalla scienza ed arte della Musica. E qui ci si permetta di recare alcune parole del chiarissimo Cavalier Luigi Vecchiotti Maestro di Cappella nella Basilica Loretana, ora defunto, e che io qui ricordo per sfogo dell'animo ancora dolente per la perdita di lui, che a me orfano tenne in molta parte luogo di padre.

73. « Facendo osservazione, così egli scriveva, come *per mezzo della musica si possono esprimere i diversi affetti dell'animo*, bisogna considerare il *tipo* imitativo di quest'arte, che è la *declamazione*. Nessuno può negare che senza conoscere la lingua di uno che parla con passione, facilmente si comprende dalla sua semplice declamazione se è animato dall'amore, dall'odio, dalla rabbia e così via discorrendo. Il che si conosce dalla maggiore o minore intensità, celerità od uguaglianza del tono della sua voce. E siccome *nell'uomo tutti i movimenti sono consentanei fra loro*, così a mio credere, un'analisi sulle diverse pulsazioni prodotte dai diversi affetti potrebbe servire di gran norma per scegliere quel tempo musicale, che all'espressione dei vari affetti più convenientemente si addice. Imperocchè io sono persuaso che il moto della voce *corrisponde* al moto del sangue, e in conseguenza alle battute del polso. I diversi affetti sono eziandio manifestati dalla diversa modulazione dei suoni indeterminati che servono alla declamazione; e siccome questi possono essere determinati per mezzo della musica, così da un esame che si facesse su tale proposito, si verrebbe a conoscere a quali affetti più *convengono* i passaggi di semitono, di tono

intero e dei diversi salti, come pure si avvertirebbe qual tinta debba darsi ai vari suoni per adattarli all'espressione dei diversi affetti. Per esempio nella 1ª del tono *maggiore* si troverebbe il carattere di una allegra fermezza; nella 3ª il carattere di un intenso amore; e nella 5ª quella di una allegra indifferenza. Così nella 1ª del tono *minore* si troverebbe il carattere di una fermezza melanconica, nella 3ª il carattere di un amore infelice, e nella 5ª quello di una melanconica indifferenza. Se si considerasse poi l'indole delle diverse 7ᵐᵉ, 11ᵐᵉ, 13ᵐᵉ, 15ᵐᵉ e 17ᵐᵉ e così di seguito, si scoprirebbero non solo i caratteri dei vari affetti, ma eziandio le loro graduazioni in sino alla passione più fervida [1]. »

74. E più avanti sullo stesso argomento: « Senza conoscere le lingue ognuno si accorge dalla semplice declamazione se un francese, un tedesco, un inglese dica parole di amore, di rabbia, di gioia o di dolore; perciò ben disse Cicerone: *Omnis motus animi quemdam a natura habet vultum et gestum.* Se dunque tutti i sentimenti hanno un suono loro proprio, si deve studiare il carattere di questo suono per adattarlo a esprimere musicalmente le diverse passioni, che si vogliono rappresentare. A tale scopo sarebbe necessario che ogni musico compositore fosse altresì un ottimo declamatore. Potendosi mettere in musica ogni declamazione, egli avrebbe un fonte chiarissimo e perenne di una filosofica imitazione subbiettiva [2]. »

[1] Rivista Urbinate ecc. Anno II, disp. VIII. *Saggio di alcuni pensieri inediti sull'arte e sulla musica del maestro Cav.* Luigi Vecchiotti.
[2] Id.

75. Anche la Musica adunque, come ogni Arte Estetica, *nello studio delle relazioni* trova quell'elemento, che deve renderla ognor più perfetta, improntando nelle acustiche armonie, le armonie sublimi del mondo spirituale.

Appunto VI. — Articolo VI.

CONFERME. — IL BUONO.

76. Come le idee di verità e di bellezza, così il concetto di Bontà trova la sua radice nella relazione. Lo si vede agevolmente, ove si abbia riguardo al significato, che dal volgo è attribuito a quella parola. Di fatti, si dice comunemente che una cosa è un bene, cioè buona, quando essa cosa serve ad appagare una tendenza, un appetito del soggetto.

77. Per fermo se noi restringiamo il nostro esame anche al solo appetito della volontà nostra, non può negarsi che essa si proponga sempre per fine il bene conosciuto. Egli è vero che si dice, e spesso con verità, che la volontà tende talvolta al male; che anzi l'abuso della libertà umana è sempre la causa prima diretta del male. Ma in ciò vi ha equivoco. Vuol dire che quella cosa è per allora veduta come bene. Onde la scelta fra il bene e il male, si riduce a scelta fra bene e bene; e la scelta malvagia dipende dall'opposizione che molto spesso si riscontra fra i beni finiti, per la quale un bene in sè diventa male rispetto ad altro bene. Ma di questa opposizione parleremo più avanti.

78. Per ora ci basta aver constatato, che la vo-

lontà si muove sempre per un fine conosciuto, e che questo fine, in quanto appaga la tendenza, è un bene. Il Buono adunque è l'oggetto di una facoltà appetitiva. « *Bonum est quod omnia appetunt.* »

79. E qui fa d'uopo aggiungere, come sia sempre l'essere quegli, verso il quale l'appetito s'indirizza. Onde il buono in ultima analisi non è che una relazione dell'essere con una facoltà appetitiva. Verità, bellezza, bontà sono varie relazioni dell'essere con lo spirito, a seconda che l'essere sia da questo o solamente conosciuto, o conosciuto e ammirato, o conosciuto e appetito.

80. Ma poichè ogni relazione può a vicenda considerarsi principalmente, o dal lato del soggetto, o dal lato dell'oggetto, così pure avviene della bontà. La quale considerata per rispetto all'appagamento della tendenza soggettiva, è il bene soggettivo; considerata invece riguardo alle perfezioni dell'essere, che conosciute fanno nascere nel soggetto l'ammirazione e l'amore, è bene oggettivo. Brevemente, può distinguersi ciò che è bene rispetto a noi, e ciò che è bene in se stesso.

81. Parlando di quest'ultimo, cioè del bene in sè o oggettivo, può notarsi innanzi tutto che ogni essere è bene. Ogni essere di fatti può essere l'oggetto di una facoltà appetitiva. Il bene oggettivo adunque si converte con l'essere.

82. Inoltre ogni essere opera in quanto è attivo, ed ogni essere è attivo in quanto è in atto, cioè in quanto esiste. Ogni essere quindi è operante. L'operazione suppone sempre il fine di se stessa; e non im-

porta se il fine si raggiunga dall'essere per un'attività libera, ovvero per una proclività naturale, per una tendenza irrazionale ed istintiva. E si avverta che quando un esistente raggiunge inconsciamente il suo scopo, la tendenza, che lo muove, è irrazionale solo rispetto a lui: ma in quanto quella tendenza è ordinata ad un fine, suppone una mente ordinatrice; onde se quell'esistente non ha notizia del suo fine, esiste fuori di lui un essere, dal quale in quell'azione dipende. Dopo ciò, se ogni essere ha un fine, questo fine non è altro che l'essere; perchè il dire che l'essere tende al non essere è contraddittorio. Ma il fine è sempre appagamento della tendenza, che verso lui si muove; dunque il fine dell'essere è il bene, ed ogni essere è bene. Concludesi che l'essere è bene in quanto è in atto.

83. Ne deriva che più di essere comprende una cosa, e più essa è buona: e quell'Ente che ha la pienezza dell'essere, ha pure la pienezza della bontà, ed è quindi il Bene Infinito.

84. Si collega con tutto ciò la teoria sull'ordine e la subordinazione dei vari beni. Si è detto che ogni cosa è bene in quanto è in atto, cioè in quanto è un essere. Si deve aggiungere che ogni cosa è bene, in quanto è quella data cosa.

85. Ogni cosa infatti è destinata ad un fine. Ora bisogna vedere se a quella cosa nulla manchi, perchè possa raggiungere lo scopo, al quale è destinata. È questa l'unica regola per conoscere se quella cosa, in quanto è quella cosa, sia intrinsecamente buona. Così il seme è buono, solo quando ha tutte quelle pro-

prietà, per cui può estrinsecare in un atto pieno la sua propria potenzialità, e produrre così una pianta, dalla quale nascano frutti e semi simili al primo. Così pure una pianta non è buona, se non dà i frutti suoi propri, ovvero dà semi, che posti in terreno adatto non danno alcun germoglio. Si dovrebbe dir cattivo un arancio, perchè non dà delle pigne? No certo; il fruttificar pigne non è proprio dell'atto di quella pianta. Potrebbe però dirsi che una pianta venefica è cattiva? Nemmeno: perchè in quanto è quella pianta, ed in quanto ha ciò che gli è necessario, è buona; e può essere cattivo l'uso soltanto che se ne fa. Che anzi, se una pianta terribilmente venefica non uccidesse, si direbbe che non è di buona qualità.

86. Questa bontà delle cose si è appunto quella, di cui l'Angelico scriveva: « Bonum importat quamdam perfectionem, cujus perfectionis privatio malum est, et utimur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem misuram, et formam, et ordinem [1]. » E procedendo: « Si consideremus actum in quantum est actus, bonitas ejus est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis: et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum, et malum in actis. In rebus autem naturalibus actus bonus est, qui est secundum convenientiam naturae agentis, malus autem qui non convenit naturae agentis: et sic contingit de uno et eodem actu diversimode judicari secundum comparationem ad diversa agentia [2]. »

[1] S. Tommaso, *De malo.* Quaest. II, Art. IV.
[2] S. Tommaso, ib.

87. Ma se ogni cosa in quanto è tale, e nulla gli manca per essere tale, è buona, ciò non contraddice all'altra verità, che fa i beni molteplici ordinati e subordinati fra loro. Si è anche affermato di fatti che ogni cosa è buona in quanto è ente, e che tanto è più buona quanto più di essere essa comprende in sè, e quanto più si avvicina alla pienezza dell'essere.

88. Ciò equivale al dire che quanto meno è limitata una cosa, cioè quanto più è perfetta, tanto più è buona. Il limite in vero racchiude un concetto negativo, e non è altro che una negazione parziale dell'essere. Ora poichè nel fatto si riscontrano esseri finiti più o meno perfetti, è duopo affermare che questi hanno una partecipazione maggiore o minore dell'essere, e quindi sotto questo riguardo la loro bontà è superiore o inferiore.

89. Ne segue che come può tracciarsi una serie di esseri, dai meno perfetti ascendendo ai più perfetti, e da questi alla perfezione assoluta ed infinita, così possa determinarsi una serie corrispondente di beni sempre più grandi, finchè si giunga al bene ultimo e supremo.

90. E si ricava pure che ogni perfezione ed ogni bene, ed anzi ogni verità, bellezza e bontà, che si riscontra negli esseri finiti, è in essa per partecipazione loro fatta dalla verità, bellezza e bontà infinite, dalla perfezione eterna ed increata, nella quale sola si ritrova la pienezza dell'essere.

91. Riepilogando si vede, come non si andasse errati nel dire, che l'idea di Bontà è concetto di relazione. Buona è una cosa in relazione col soggetto che

l'appetisce, e la bontà è oggettiva o soggettiva secondo qual termine della relazione si consideri. Ogni essere poi è buono in quanto è ente, e questa è relazione dell'ente seco stesso. Ogni cosa è buona, se ha tutto che sia necessario al raggiungimento del fine suo proprio, e questa è relazione di potenza e di atto, ed inoltre di mezzo necessario e di fine. Finalmente i beni sono fra loro subordinati, e questo è guardare alle relazioni e graduazioni di perfezione di ciascun essere finito con tutti gli esseri finiti, e con l'essere perfettissimo ed infinito.

92. È tempo di volgerci alla Morale. Sino ad ora noi siamo rimasti nel campo della Metafisica, e non si deve confondere il bene ontologicamente considerato, col buono etico o morale. « Qui, diremo col Conti, la bontà non è in concetto morale, come voleva lo Spinoza, ma nel concetto biblico: *E vide Dio che tutte le cose da lui fatte son molto buone* (Gen.), cioè perfette nell'esser loro, però amabili (S. Thom. Sum. Theol. P. 1, q. 5, a. 1); come dice l'Alighieri nel Convito: — Ogni bontà propria di una cosa è amabile in quella, e quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile. (Trattato primo, cap. 12)[1]. »

93. Ma circa alla Morale, noi non ci fermeremo a lungo a dimostrare che pur essa è *scienza di relazioni*. Nel corso del nostro lavoro quasi sempre noi dovremo porre il nostro studio sopra argomenti morali. Sarebbe perciò pressochè inutile l'arrestarci qui a dimostrare partitamente una cosa, quando la dimostrazione scorre spontanea da tutto il discorso.

[1] Conti, *Storia della Filosofia.* — *Lezioni su S. Tommaso e Dante.* — Vol. II. Lez. IX.

94. Noteremo solo che la teoria morale del bene si collega nella maggior parte alla teoria metafisica del buono. E veramente si è detto che, quando un essere ha in sè la capacità di raggiungere il proprio fine, quell'essere è buono. Nè contraddice a tal massima il modo variato, per cui gli esseri tutti raggiungono il fine, modo che per alcuni è irrazionale, istintivo, fatale, per altri intellettuale e libero. Questi ultimi con l'intelligenza vedono il fine, al quale debbono indirizzarsi, e con la libertà nell'agire si conformano, o no, a ciò che hanno conosciuto. Appartengono dunque all'essenza dell'uomo la ragione, la libertà, la facoltà operativa, e come le chiama il Vico, il *nosse*, il *velle* ed il *posse:* perchè senza di queste il fine umano non si raggiunge. Onde, se vi ha un uomo, che per sua speciale formazione abbia un qualche vizio invincibile che sconvolga quelle facoltà, non potrà toccare il fine umano, e perciò se sarà buono come ente, e come quel dato ente, non sarà buono come uomo. Ma questa è ancora bontà metafisica.

95. Dalla ragione l'uomo apprende il suo fine, ed il modo che deve tenere per raggiungerlo. Questo raggiungimento però dipende esclusivamente dalla volontà libera, la quale è buona se si conforma alla legge dell'operare umano conosciuta dalla ragione, ed è cattiva se non le si conforma. La bontà morale dell'uomo adunque consiste in una relazione di equazione fra l'arbitrio umano e la retta ragione, e per questa fra la libertà e la legge morale. In altri termini l'uomo morale non raggiunge il suo fine, se non ob-

bedendo alla legge morale conosciuta per la ragione. La legge pertanto è il bene appetito dall'uomo in quanto è essere morale, e l'uomo morale è buono solamente se raggiunge il fine impostogli dalla legge.

96. È per questo che noi dicevamo, la libertà essere la causa del male morale, il quale si origina dall'opposizione dei beni. Questa opposizione dipende dalla libertà umana, la quale per un male inteso appagamento del soggetto, accresce nel suo giudizio pratico l'importanza di alcuni beni a scapito del vero bene umano. Dal che consegue che l'appetito soggettivo è la vera causa del male. Perchè per appagarlo si antepone il bene soggettivo all'oggettivo, si pone fra loro una opposizione, che non sarebbe in natura, si vizia e si sconvolge l'ordine dei beni a profitto del soggetto, si agisce in modo disforme dalla ragione, e dalla legge, si tolgono insomma quelle equazioni che abbiamo notate.

97. Tutto ciò è bastante per ora a provare che anche il Buono morale è relazione, e che per ciò anche la Scienza morale è *studio di relazioni*. E che il Buono morale sia relazione, è molto bene espresso dal Gioberti, il quale lo definisce: « una perfezione divina partecipabile imperfettamente dalle creature razionali e libere mediante la notizia della legge assoluta, e la conformità dell'arbitrio con essa legge [1]. »

[1] Gioberti, *Del Buono*. Proemio.

Appunto VII. — Articolo VII.

CONFERME. — LA SCIENZA DELL' ASSOLUTO.

98. Vogliamo ora ribattere una obbiezione che potrebbe farcisi. Si è detto che ogni verità, ogni bellezza, ogni bontà è relazione, e che ogni scienza è studio di relazioni. Deve aggiungersi poi che il vero, il bello, il buono particolari, non sono tali se non in quanto ricevono la loro verità, la loro bellezza, la loro bontà dall'assoluto. Ne segue adunque che vi è anche una Scienza dell'Assoluto.

99. Ciò a prima vista sembrerebbe contraddire a quanto insino ad ora si è detto. E veramente se si afferma che la scienza dell'assoluto è pur essa uno studio di relazioni, pare doversi pur dire che l'assoluto stesso è una relazione; onde sembra che si dia all'assoluto un carattere di relatività, il che sarebbe contradditorio. Se poi per contrario si escluda dall'assoluto la relazione, non è più vero che la scienza dell'assoluto sia studio di relazioni, e quindi s'infirma la definizione generica data della scienza.

100. Notiamo innanzi tutto che fra i due concetti di assoluto e di relazione non vi ha contraddizione. O si piglia di fatti l'assoluto in senso lato, cioè in quanto riceve la sua ragione d'essere, o meglio di sua necessità, da un altro necessario sul quale si fonda; e tali sarebbero le verità pure, l'essenze metafisiche, i possibili, i quali tutti hanno loro fondamento in Dio: o in senso più stretto, in quanto cioè non ri-

pete da altri la ragione di sua esistenza e di sua necessità, ma l'ha in se medesimo.

101. Nel primo caso l'assolutezza è relazione fra le verità pure, l'essenze metafisiche, i possibili, e Dio sul quale si fondano. Nel secondo caso è relazione d'identità fra l'essere, e la sua ragion d'essere.

102. L'assoluto in senso stretto adunque è relazione d'identità dell'Ente seco stesso, o, come la chiama il Gioberti [1], una *relazione assoluta*, la quale implica un termine solo. Così in Dio, cioè nel Vero, nel Bello, nel Buono assoluto ed infinito, s'identificano l'intelligibilità con l'intelligenza, l'amabilità con l'amore, l'appetibilità con la volontà: in una parola in Dio s'identificano il soggetto e l'oggetto, non rimanendo opposti come li fa l'Hegel, ma cessando dall'opposizione, perchè divenendo infiniti, lasciano il limite, che è la causa di quell'opposizione.

103. Ma posto pure che l'assoluto escluda da sè la relazione, non ne deriva che la scienza dell'assoluto non sia studio di relazioni. Che anzi dalla natura dell'assoluto, confrontata con la natura nostra, appare necessario concludere per appunto il contrario.

104. L'assoluto è immutabile, infinito, semplicissimo, perfettissimo. È evidente che le menti create essendo limitate e imperfette, non possono accogliere in sè tutta la pienezza dell'idea dell'Ente. Questo fatto è stupendamente espresso dal Divino Poeta nella sua Commedia:

«........... Colui che volse il sesto
Allo stremo del mondo, e dentro ad esso
Distinse tanto occulto e manifesto,

[1] GIOBERTI, *Protologia*, Vol. I, Saggio primo, VII.

Non potoo suo valor sì fare impresso
In tutto l'universo, che il suo verbo
Non rimanesse in infinito eccesso.
E ciò fa certo cho il primo superbo,
Che fu la somma d'ogni creatura,
Por non aspettar lume, cadde acerbo:
E quinci appar ch'ogni minor natura
È corto recettacolo a quel beno
Che non ha fine, e sè in sè misura.
Dunque nostra veduta, cho conviene
Essero alcun de' raggi della mente
Di che tutte le cose son ripiene,
Non può di sua natura esser possente
Tanto, cho suo principio non discerna
Molto di là, da quel ch'egli è, parvente.
Però nella giustizia sempiterna
La vista che riceve il vostro mondo,
Com'occhio per lo mare, entro s'interna;
Chè, benchè dalla proda veggia il fondo,
In pelago nol vede, e nondimeno
Egli è, ma cela lui l'esser profondo [1]. »

105. Da questa incapacità nella mente umana di afferrare direttamente la piena idea di Dio, nasce che essa si sforzi di formarsene una idea analogica, cioè per le relazioni che quel concetto tiene con altri concetti. E poichè è persuasa che Dio sia l'Ente in cui si incentrano tutte le perfezioni, e tutto giorno riscontra nella natura perfezioni variate e molteplici ma limitate, cerca averne un concetto il più possibile adequato con una doppia operazione, *per remotionem* e *per excessum*, escludendo cioè dalla natura divina ogni limite e difetto, e predicando di lei in modo infinito i pregi degli esistenti.

106. Da tutto ciò siamo autorizzati a concludere che la stessa *Scienza dell'Assoluto*, come ogni altra scienza, si riduce in ultima analisi nell'uomo ad uno *studio di relazioni*.

[1] DANTE, *Paradiso*, Canto XIX.

CAPITOLO II.

DELLA FILOSOFIA.

Appunto VIII. — Articolo I.

DEFINIZIONE.

107. *Ogni scienza è studio di relazioni.* È questa la massima che noi ci siamo sforzati di fermare nel Capitolo primo. Onde la possibilità che qualunque ordine particolare di cose, qualunque più piccolo complesso di relazioni, sia soggetto di una scienza.

108. Ma chi ben vede si accorge molto facilmente che non esistono soltanto relazioni di una cosa ad altra cosa, e che ne esistono altre, che da ogni cosa si propagano ad ogni cosa. In altri termini, non vi hanno soltanto *relazioni particolari*, e vi si aggiungono importantissime le *universali*.

109. Non è qui il luogo di provare a lungo questa nostra nuova affermazione, ed in seguito ci si presenterà il destro di parlarne con diffusione maggiore. Egli è certo intanto che se si considerano gli ordini particolari degli esseri, e li si ravvicinano fra loro, si vanno scoprendo tanti nuovi rapporti, da persuadersi facilmente che essi rientrano tutti in ordini più vasti, e questi in ordini sempre più ampi, finchè si fa capo all'ordine universale, che tutti li comprende. Ma poichè si è già detto che l'ordine suppone la relazione, bisogna pur dire che l'ordine universale è complesso di relazioni universali, le quali collegando

fra loro tutte le cose, siano esse corporee o spirituali, costituiscono quell'unità, che risplende ed è essenziale nell'ordine.

110. Può aggiungersi inoltre che ogni idea riducesi a quella universale dell'essere senza che s'identifichi con questa, che ogni cosa è essere, e come tale vera, bella, buona. E tutto ciò è relazione universale di somiglianza.

111. Qui ci si palesa la grande importanza delle teorie da noi svolte circa il Vero, il Bello, il Buono: e più volte nel processo del nostro lavoro avremo a rammentarle. Esse di fatti non solo ci hanno servito a dimostrare che ogni scienza è studio di relazioni: ma ci servono ora inoltre a provare l'esistenza delle relazioni universali, le quali non confondendo nè separando le cose, tutte le collegano nell'armonie dell' *unitutto.*

112. È per la relazione universale che può dirsi che in ogni più piccola cosa si riscontra l'universo: in quanto cioè essa ha relazioni con tutte le cose. Solamente in tal senso può accettarsi il pronunciato panteistico di Anassagora formulato nelle parole, — *tutto è in tutto* [1]. —

113. Si dice pure, che — *la natura non va a salti*: — ed è ben detto. Poichè la natura va per *ili*, cioè per relazioni. Queste adunque non solo esistono, ma sono importantissime nell'universo. Sono esse che riuniscono il vario ed il diverso e ne formano l'uno. Per esse tutti i particolari fanno un solo universale: e per esse l'universo sussiste, perchè la sussistenza suppone l'ordine, e l'ordine la relazione. È per questa

[1] GIOBERTI, *Protologia*, Vol. I, Saggio primo, VII.

importanza grandissima che Pitagora ed Hegel nelle relazioni riposero la sostanzialità del creato[1].

114. Dal fin qui detto risulta che come ogni scienza studia particolari relazioni, e ad ogni ordine particolare di relazioni può corrispondere una scienza, così, esistendo relazioni non solo particolari, ma pure universali, debba esistere una scienza, che su queste fermi il suo studio.

115. Tale scienza è la Scienza Prima, la quale si suole da molti distinguere in Teologia positiva, o rivelata, e Filosofia, a seconda che in essa si prendono le mosse dalla fede religiosa, o dall'umana ragione.

116. Soggetto quindi dello studio della Filosofia sono le *relazioni universali* considerate sotto il rispetto della ragione, che le indaga e le vede. Ond'è che della Filosofia può darsi una definizione appellandola *la scienza razionale delle relazioni universali.*

Appunto IX. — Articolo II.

CONFERME. — UNA OBBIEZIONE.

117. Ci preme difendere la nostra definizione contro l'obbiezione, che i Rosminiani fanno a quella espressa nelle parole: — *la Filosofia è la Scienza di Dio, dell'uomo e del mondo, e delle loro relazioni,* — concetto che con il nostro ha grande somiglianza e quasi medesimezza.

118. Contro di questa così il Pestalozza: « Questo non è certamente un considerarla sotto un punto di vista limitato. Ma questa definizione, mentre introduce

[1] GIOBERTI, *Protologia*, ib.

una distinzione di cose, una enumerazione di parti, in luogo di abbracciarle tutte con una sola espressione, malgrado questa specificazione di oggetti, è vaga e indeterminata, non accennando qual sia propriamente l'oggetto della Filosofia, il quale consiste nella cognizione delle cose nelle loro ragioni ultime. Essa infatti si estende a qualsiasi scienza particolare, perchè non vi può essere scienza se non intorno ad alcuno di questi oggetti, Dio, l'uomo, la natura. Quando all'incontro la Filosofia non si propone se non la scienza delle ragioni supreme di tutte le cose, ordinandole in maniera che la mente ne veda il vincolo reciproco, il valor logico, e il rapporto con tutte le scienze particolari [1]. »

119. Questa obbiezione, applicata alla nostra definizione, si riduce in ultima analisi ad opporre, che essa non esprime a puntino quale sia l'oggetto, che la Filosofia si propone. E contro ciò noi ora vogliamo per appunto dimostrare, che il concetto da noi dato è vero, tanto rispetto al soggetto, quanto rispetto all'oggetto. Ma a tale scopo ci è d'uopo prendere le mosse più di lontano.

120. Ogni scienza è studio e notizia di relazioni. Ma non ogni notizia è cognizione scientifica. Vuolsi per questa che essa sia ragionata, ed avvertitamente collegata ad altre cognizioni, per modo che dal tutto risulti un complesso armonico ed ordinato. La scienza adunque è un ordine di cognizioni ragionate: e quest'ordine consiste nella dipendenza delle cognizioni

[1] PESTALOZZA, *Elementi di Filosofia. — Introduzione generale. —* Cap. I.

inferiori dalle superiori, che le spiegano, le illustrano, le certificano, e di queste da un'ultima cognizione, dalla quale dipende la verità e certezza delle altre, e nella quale tutte fan centro.

121. Ora è appunto questo collegamento delle cognizioni inferiori con le superiori, che fa la cognizione ragionata; e il collegamento di queste con quella cognizione ultima, che fa la cognizione scientifica. Può quindi affermarsi col Conti che « la natura specifica delle cognizioni scienziali è posta nella *relazione avvertita tra una cognizione ed un'altra, sicchè l'una venga illustrata, e riflessivamente certificata dall'altra*[1]. »

122. Segue poi da ciò, che lo studio, che una qualunque scienza fa di un dato soggetto, s'indirizza sempre allo scopo di ricercare quale sia la ragione ultima del soggetto medesimo, e che solamente quando un tale fine siasi raggiunto, si ha vera scienza. Di qui la possibilità di dare della scienza due definizioni distinte, riguardo al soggetto la prima, rispetto all'oggetto la seconda.

123. Io tengo per fermo però, che dovendo la definizione di una scienza dare un concetto adequato di tutto quanto lo studio intende farsi, debba in sè contenere l'uno e l'altro aspetto. Essere quindi definizione più vera e più propria la seguente: — *la scienza è la notizia delle relazioni che legano il soggetto di lei alle sue ultime ragioni.* —

124. Ove tutto ciò si applichi alla Filosofia, si ot-

[1] Conti, *I Criteri della Filosofia*, Vol. 1, Dialogo sulla Filosofia Cristiana, Parte II, Firenze 1862.

tengono conferme e schiarimenti di non poca importanza. Primieramente dopo quanto si è detto nell'Articolo I di questo Capo, per rispetto al soggetto la Filosofia potrebbe definirsi: — *la scienza della totalità degli enti.* — Questo concetto se non ci dà un'idea completa della Scienza Prima, ci esprime abbastanza bene quale sia la materia dei suoi studi.

125. Usiamo l'espressione — *totalità degli enti* — a preferenza della parola *Universo*, perchè con quella si accenna meglio che si vuole parlare di tutto quanto il complesso degli enti, siano essi i finiti o l'infinito, mentre la parola *Universo* è usata da qualcuno ad esprimere il soggetto proprio della Cosmologia, cioè tutto il complesso degli enti finiti: il che avrebbe potuto per avventura ingenerare confusione.

126. Rispetto a questa definizione può notarsi, che essa contiene appunto il concetto di relazione universale. Non potrebbe di fatti parlarsi di una totalità di enti, se questi fossero fra di loro affatto staccati e pugnanti. Perchè possa parlarsi di un tutto è necessario che esistano le parti che concorrono a costituirlo. In brevi parole, è la relazione quella che di più enti forma il tutto. Ma poichè si parla del complesso di tutti quanti gli enti, è d'uopo confessare che la totalità degli enti è formata pel vincolo che fra di essi pongono le relazioni universali.

127. Potrebbe forse obbiettarsi che fra gli enti finiti spesso vi ha pugna e antagonismo, e che non sembra potersi porre una relazione collegatrice di enti opposti e cozzanti. E ciò non neghiamo. Osserviamo però che ciò non annulla la relazione universale, e

solamente esclude qualche determinata relazione particolare. Avviene che esseri particolari siano in lotta fra loro: ma non avviene mai che un essere particolare si trovi in lotta con l'universo. Sono anzi quelle lotte parziali che mantengono tutta l'armonia del creato. E la pugna per l'esistenza, sulla quale tanti studi si fanno dai naturalisti moderni, è una grande conferma dell'affermazione da noi posta testè.

128. Se invece vogliasi definire la Filosofia per rispetto all'oggetto suo, poichè si è già detto che oggetto della scienza sono le ragioni ultime del proprio soggetto, può dirsi col Rosmini che — *la Filosofia è la Scienza delle ragioni ultime.* —

129. Diciamo semplicemente *ragioni ultime* senza indicare soggetto alcuno, perchè sono tali per ogni soggetto, ed universalissime. Il che è naturale, perchè essendo soggetto della Filosofia la totalità degli enti, cioè un soggetto universale, tale deve essere pure la ragione che lo spiega. La quale poi si dice *ultima* senza aggiungere altro, per dire che è l'ultima per eccellenza, cioè tale che mentre non è governata da altra ragione, spiega e certifica tutte le altre.

130. E qui si vede come la definizione da noi data sin da principio esprima anche l'oggetto della Filosofia. Infatti se l'ordinamento delle ragioni è quello che alla cognizione dà valore di scienza, se la ragione non è altro che una cognizione superiore che chiarisce ed accerta le cognizioni inferiori, e se alla cognizione è essenziale la relazione, come si è mostrato nell'Appunto IV; si deriva facilmente che la scienza è tale per un ordinamento di relazioni, delle quali le

superiori illustrano le inferiori. E poichè le ragioni delle quali va in traccia la Filosofia sono le ultime e le più universali, ne segue che non siamo andati errati definendo la Filosofia — *la Scienza delle relazioni universali.* —

131. Siamo da queste osservazioni abilitati ad affermare che alla nostra definizione non può muoversi rimprovero di essere incompleta, di non indicare cioè quale sia l'oggetto della Scienza Prima.

132. Deve aggiungersi altra osservazione di non lieve momento. Si è detto che l'ordinamento delle ragioni si ottiene per una relazione avvertita tra una cognizione ed un'altra, in modo che quella riflessamente si certifichi per questa. Ora, poichè l'ordinamento scienziale trascorre dalla notizia del soggetto alle ragioni ultime che lo spiegano, segue che fra il soggetto e l'oggetto debba intercedere la relazione accennata. Quando poi il soggetto e l'oggetto siano universali è necessario pure ammettere universale la relazione che li congiunge.

133. Dopo ciò se soggetto della Filosofia è la *totalità degli enti*, ed oggetto le *ragioni ultime*, è innegabile che la Filosofia stessa non sarà vera scienza, se essa non contenga la notizia delle relazioni, che legano la totalità degli enti alle sue ultime ragioni. La nostra definizione esprime anche questo nuovo aspetto.

134. La relazione in vero suppone i termini: senza di questi essa non può escire dal campo dell'indefinito. Ben si vede che nella relazione, la quale costituisce l'ordinamento scienziale, i due termini sono il

soggetto e l'oggetto della scienza: quello termine inferiore, accertato, illustrato, questo termine superiore che spiega, chiarisce, accerta il primo. Perciò può dirsi col Conti che le ragioni prime o supreme indagate dalla Filosofia « saranno le cause, l'essenze, e *i termini superiori delle relazioni*, affinchè se ne illustrino e certifichino tutti gli effetti, tutte le qualità, e tutti *i termini sottoposti* [1]. »

135. Avendo quindi noi detto che la Filosofia è — *la Scienza delle relazioni universali,* — con le parole *Scienza delle relazioni* indichiamo implicitamente ciò che è essenziale a determinare una relazione scienziale, e quindi tanto il termine inferiore, quanto il superiore, tanto il soggetto, quanto l'oggetto; e con la parola *universali* si specifica di quale natura sia la relazione di cui si parla, ed inoltre la natura dei termini a lei necessari.

Appunto X. — Articolo III.

CONFERME. — GLI ERRORI NELLA FILOSOFIA.

136. Chi per poco si fermi a dare uno sguardo alla Storia della Filosofia, vede a primo tratto affacciarsegli tale un complesso di sistemi opposti e cozzanti, da esser preso da un doloroso scoraggiamento, e da abbandonarsi ad un dubbio sconfortante, se esista o possa esistere vera Filosofia, e se tanti grandi che ad essa posero ogni lor cura siansi affaticati a correre dietro una chimera.

137. Ma se lo studioso della Storia e della Filosofia, guardi più addentro a quell'ammasso di fatti, a

[1] Conti, *I Criteri della Filosofia*, ib.

poco a poco si riconforta, perchè vede snebbiarsi l'orizzonte, ed a traverso le nubi che lo coprivano nuovamente risplendere il sole. Esso allora non dura fatica a riconoscere, che in mezzo alle lotte dura e si perfeziona la vera Filosofia, mano mano trionfando dei nemici che le si levano contro.

138. Lo storico allora si persuade che, a fianco di sistemi erronei di continuo morenti e ripullulanti, vi ha sempre una Filosofia che tradizionalmente si mantiene, e si armonizza sempre con gli affetti ordinati dell'uomo, e con gli adagi del senso comune. E marcatissimo contrassegno di questa essere il continuo riconoscimento e rispetto di tutte le relazioni: e caratteristica de'falsi sistemi la confusione, la separazione, la negazione, ora parziale, ora totale.

139. Tutto ciò è grande conferma della definizione della Filosofia data testè. Imperocchè dicendosi che essa è la *scienza razionale delle relazioni universali,* si esprime a nostro avviso con molta precisione il criterio che vale a distinguere la vera Filosofia dalla falsa. E inoltre nella stessa definizione è accennato, come l'unico modo di sfuggire l'errore sia il riconoscimento e il rispetto di tutte le relazioni.

140. Che questo riconoscimento sia il contrassegno della vera Filosofia, e la confusione, la separazione, la negazione della falsa, lo si riscontra facilmente in tutta la storia. Basta il dare uno sguardo alle Lezioni di Storia della Filosofia del Conti, il quale nel dettarle ebbe specialmente in mira questo fatto, per persuadersene. Ma per convincere il lettore, ci si permetta di recare noi stessi alcuni esempi a conferma della nostra affermazione.

141. Vi ha chi vorrebbe prendere alla lettera l'espressione — *la Filosofia è l'ancella della Teologia;* — e vi ha chi a questa massima niega qualunque valore. Quelli vorrebbero che unica guida sia la fede religiosa: questi che la ragione può tutto da sè. I primi, *Tradizionalisti*, negano la relazione naturale tra la ragione umana ed il vero: i secondi, *Razionalisti*, negano ogni rapporto sovranaturale fra l'uomo e la verità. Per alcuni nulla può ricercarsi, e sono *Dogmatici;* per altri tutto è da ricercarsi e sono *Inquisitivi.*

142. Nel fatto disconoscimento delle relazioni, errore da una parte e dall'altra. I *Dialettici* per contrario le rispettano; riconoscendo la potenza dell'umana ragione, non negano la fede; riconoscendo la rivelazione, vogliono verso di essà un ossequio ragionevole. Ammettono che la Teologia si lega alla Filosofia, e questa a quella, senza che l'autonomia loro rimanga menomata. Riconoscono insomma la grande armonia fra fede e ragione.

143. Proseguendo, vi ha chi in Filosofia vorrebbe si partisse dalla sola coscienza, dall'esame del me, in genere dal fatto interiore, disconoscendo l'oggetto, ed aprendo la strada al *Psicologismo esagerato.* E di contro a questo vi hanno le *esagerazioni dell'Ontologismo*, che pretende afferrare di un tratto le verità supreme, ponendo affatto in dimenticanza il soggetto. Il *Dialettismo* riconósce invece la relazione fra il soggetto e l'oggetto, e dal fatto soggettivo risale alla contemplazione dell'oggetto, per ridiscendere da questo a nuovamente illustrare il soggetto.

144. Nelle teorie che si riferiscono al fatto del conoscere vi hanno i *Sensisti*, che a profitto del senso negano l'intelletto, ed affermano che ogni cognizione viene dalle sensazioni, commentando a capriccio il detto di Aristotile —*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* — Altri fanno per appunto il contrario, e negando ogni influenza del senso nel conoscere, cadono nell'*Idealismo.* Questi ultimi poi o *Soggettivisti* negano l'oggetto, o *Oggettivisti* dimenticano il soggetto. E tutto ciò è disconoscere la relazione fra il senso che dà la materia delle cognizioni, e l'intelletto che dà loro la forma, fra il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto.

145. Parlandosi dell'uomo, vi hanno i *Dualisti*, che separano l'anima dal corpo; vi hanno gli *Spiritualisti*, i quali riducono tutto, anche il corpo, a idee e finzioni dello spirito; vi hanno i *Materialisti*, che negano lo spirito facendo il pensiero una funzione del cervello. Si nega così il commercio fra l'anima e il corpo, il che è quanto dire la relazione, la quale se non può spiegarsi, non può nemmeno negarsi, e molto meno può darsi luogo alla negazione dei termini, dell'esistenza dei quali abbiamo naturale certezza.

146. Finalmente la Filosofia vera, riconosce come esseri distinti Dio e l'Universo, e questo per la *creazione* dipendere da quello, come effetto da causa. La Filosofia negativa al contrario o li confonde col *Panteismo,* o li separa col *Dualismo;* e poichè nel primo si ammette che tutto è Dio, vi ha chi conclude l'opposto con l'*Ateismo.* E qui pure l'errore è disconoscimento delle relazioni.

147. Tutti questi errori poi non limitano la loro perniciosa influenza nella sola sfera *speculativa*, ma, poichè la Filosofia si estende pure a dettare le regole dell'operare umano, si propagano nella sfera della *pratica*. Dal che consegue che i mali lamentati per la Filosofia speculativa si addentrano nel campo tutto proprio delle Scienze Morali e Giuridiche.

148. Così la negazione di Dio, porta a negare ogni legge, ogni fondamento del dovere e del diritto, ogni autorità, ogni freno; ed inneggiandosi ad una *libertà senza confine*, si rovina nell'*anarchia*. Il che produce che altri neghi la libertà rovinando nel *fatalismo*, e volendo sfuggire l'anarchia edifichi il *dispotismo*. Nel fatto la legge e la libertà sono *correlativi*, e negare l'una porta sempre a falsare l'altra.

149. Negata la legge morale si perde ogni notizia del fine umano, onde o lo si ripone nel piacere con gli *Epicurei*, o nell'utile con gli *Utilitarii*, o reagendo esageratamente a tali dottrine funeste, lo si restringe alla sola virtù con gli *Stoici* e coi *Quietisti*.

150. E proclamata unica norma dell'operare umano il principio dell'utile, non è meraviglia che sorgano le teorie *Comunistiche* e *Socialistiche*, mentre chi spaventato da queste cerca di opporgli l'*Individualismo* e la *Misantropia*. Nel fatto, nel fine umano si armonizzano l'utile e il giusto; la natura nostra è ad un tempo individuale e sociale in ogni singolo; e non vi ha società senza individui, nè individui che possano vivere fuori della vita socievole.

151. A chi adunque ci domandasse quale sia la differenza che contraddistingue la vera Filosofia dalla

falsa potremmo rispondere con le parole del Conti. « La Filosofia vera, meditando la coscienza, l'*afferma* tal quale, nella sua integrità, nel suo complesso; poi *distingue* le relazioni, e i termini loro; poi ne vede l'unione, e gli *accorda*. Le sette, al contrario, anzichè accordare, *confondono;* anzichè distinguere, *separano;* anzichè affermare, *negano* in tutto od in parte...... *Affermare, distinguere, accordare* da un lato; *confondere, separare, negare* dall' altro, ecco le differenze [1].»

152. Questa rapida rassegna degli errori principali, che s'incontrano non solamente nella Storia della Filosofia, ma pure in quella della Morale e della Scienza del Diritto, ha per noi una doppia importanza. E primieramente poichè tutti quegli errori sono disconoscimento delle relazioni, si vede come la Filosofia debba specialmente aver riguardo alle relazioni; onde ne riesce confermata la nostra definizione. In secondo luogo poichè gli errori della Filosofia si travasano nella Morale e nel Diritto, si ha una prima prova dello strettissimo rapporto che lega insieme queste scienze.

Appunto XI. — Articolo IV.

CONFERME — LE DEFINIZIONI DEI FILOSOFI E LA NOSTRA.

153. Qui prima di prendere la nostra definizione a base delle successive investigazioni sui rapporti della Filosofia con la Scienza del Diritto, ci preme difenderla contro una obbiezione, che potrebbesi levare.

[1] Conti, *Storia della Filosofia*, Vol. I, Lez. V.

Potrebbe di fatti taluno dimandare: oh! qual fondamento troverete voi in tale definizione? Qual certezza potremo noi avere sulla veracità di essa, quando vediamo, non dirò ciascuna scuola, ciascun filosofo darne una definizione diversa? « Oh! che scienza è mai questa, della quale nessuno è giunto a determinare la natura? Si dà egli scienza di ciò che non porge concetto ben definito [1]? » E fra tante definizioni, qual superbia è la tua di rigettare quelle date da tanti sommi, e formolandola nuovamente dire a tutti, io solo non erro?

154. La forza di una tale obbiezione è più apparente, che reale. Un esame breve ed imparziale delle principali definizioni date della Filosofia, ci persuaderà facilmente che nella tradizione scientifica s'incontra grande unità circa la definizione della Filosofia, e che le differenze che si riscontrano sono più di apparenza che di sostanza.

155. In questa esposizione noi ci atteniamo a quanto ne dice l'illustre filosofo vivente Augusto Conti nella tanto pregiata sua opera sui Criteri della Filosofia alla parte seconda del Dialogo sulla Filosofia Cristiana. Nel qual libro non solo si difende la Scienza Prima contro l'accusa ripetuta molto al dì d'oggi, che non sia porto di essa un concetto certo e ben definito; ma si confuta pure l'opinione di quelli, che negano l'accordo dei filosofi nel dividerla e nel darne l'ordine di trattazione.

156. Si dimostra chiaramente invece con una critica accurata e profonda delle teorie dei più grandi pensatori, come nella tradizione della Filosofia vi sia

[1] Conti, *I Criteri della Filosofia*, ib.

unità e nel definirla, e nel dividerla e nell' ordinarla. Ma all'assunto nostro è sufficiente dimostrare l'armonia della definizione data da noi con quelle de' principali filosofi.

157. Non ci tratterremo sulle definizioni che ne dà l'illustre filosofo vivente A. Conti. Egli dice la Filosofia essere « *la Scienza razionale degli enti nelle loro relazioni universali: — la scienza razionale di Dio dell'uomo e del mondo nell'ordine universale: — la scienza dell'ordine universale.* » Queste tre definizioni e la nostra contengono lo stessissimo concetto.

158. Così pure, in quella del Ventura, che disse, la Filosofia essere « *la scienza delle sostanze spirituali e corporee, e delle loro relazioni,* » possono dirsi mutate solo le parole; la sostanza è la stessa: possiamo quindi dispensarci dal parlarne.

159. Non così di altre, come sarebbero quelle del Reid con la scuola Scozzese e del Galluppi. Afferma il primo che la Filosofia è « *la scienza dello spirito umano:* » il secondo che è « *la scienza dell'umano pensiero.* » A prima vista sembrano non solo più ristrette della nostra, ma al tutto diverse. Ma quando poi nel successivo sviluppo dato da quei sommi alla materia, si vede da essi considerato lo *spirito* e il *pensiero* umano non isolati, ma in relazione a tutto ciò che a questi è naturalmente congiunto, ci persuadiamo, che il concetto, che essi si formarono della Filosofia, è vicino al nostro più di quanto apparisce. Talchè le due definizioni si conciliano non solo con la nostra, ma ancora con quella del Romano, che disse la Filosofia

essere « *la scienza dell' uomo interiore nelle sue relazioni con la natura, e con Dio.* »

160. Ma altre molte se ne presentano apparentemente diverse. Platone disse, la Filosofia essere « *la scienza delle idee:* » Aristotile, « la *cognitio primarum et altissimarum causarum:* » Cicerone, « *la notizia delle cose divine ed umane, e de' principii e delle cause di ciascuna cosa:* » S. Agostino, « *la scienza delle cose divine ed umane:* » S. Tommaso, « *la notizia delle cose per le cause più alte:* » Malebranche, « *le verità generali che possono servire di principii alle scienze particolari:* » Gioberti, « *l'esplicazione successiva della prima notizia ideale:* » Liberatore, « *la scienza de' sommi principii della conoscenza e dell' essere, ordinata alla morale perfezione dell'uomo:* » Rosmini, « *la scienza delle supreme od ultime ragioni:* » Mamiani, « *la scienza de' primi principii.* » Tutte le quali definizioni si possono ridurre a quella del Rosmini o del Mamiani, che come ben si vede si equivalgono.

161. Potrebbe solo aversi alcun dubbio per quella di Platone: ma sparisce, quando si osserva che le *idee* di Platone sono *enti reali*, e *principio* quindi dell'*essere*, del *conoscere*, e dell'*operare*.

162. Potremmo quindi col consenso di sommi filosofi definire la Filosofia — *la scienza de' primi principii,* — ovvero — *la scienza delle ultime o supreme ragioni:* — ed anzi in tal modo ci venne fatto di definirla per rispetto all' oggetto.

163. Avendo poi per l'addietro dimostrato, che le ragioni delle cognizioni, sono le relazioni superiori

che illustrano le inferiori, e parlandosi ora di ragioni ultime o universali, è chiaro che queste risultano di *relazioni universali.* E dovendo essere un ordine di dipendenza fra il soggetto e l'oggetto della scienza, e nella Filosofia sì l'uno che l'altro sono universali, necessita, che siano universali pure le relazioni che li congiungono.

164. Abbiamo per tal modo non solo difesa la nostra definizione contro l'obbiezione accennata, ma ne abbiamo confermata ancora l'esattezza, dimostrando che essa si basa ad un tempo sull' autorità della ragione, e su quella incontrastabile della tradizione scientifica.

Appunto XII. — Articolo V.

IL PRIMATO DELLA FILOSOFIA.

165. Se la Filosofia è la *Scienza razionale delle relazioni universali,* se ne inferisce a filo di logica il *primato,* che essa tiene su tutto lo scibile. Il qual primato, come dalla stessa definizione appare manifestamente, è primato di *universalità*, cioè di *estensione,* e non primato di *comprensione.*

166. Volendo essere piuttosto chiari che brevi, ci sembra giovevole il rammentare che cosa s' intenda per *estensione* e *comprensione* delle idee. Queste espressioni denotano la varia continenza delle idee fra di loro. Egli è un fatto che in un senso il particolare contiene in sè il generale, e sott' altro aspetto che il generale contiene il particolare. L' idea d' animale ad esempio contiene l' idee generali di essere organico, di

corpo, di anima, di sostanza e somiglianti, ed inoltre le idee non solo delle specie varie degli animali, terrestri, acquatici, ecc., ma pure delle sottospecie, quadrupedi, bipedi, ecc. e delle sottospecie di queste ancora, leoni, tigri, scimmie, e così via.

167. La continenza del particolare nel generale si dice *estensione* del generale al particolare: e la continenza del generale nel particolare si dice *comprensione* del generale nel particolare. L' idea di animale adunque comprende in sè le idee di corpo organato, di anima, di sostanza e simili, e si estende a tutte le specie, e sottospecie degli animali.

168. E poichè col crescere della generalità delle nozioni, aumenta il numero dei generi e delle specie sottordinate, e decresce il numero dei generi superiori, se ne ricava la legge che l' estensione e la comprensione delle idee stanno fra loro in ragione inversa.

169. Questa teoria ci sarà di molta utilità nel determinare in che veramente consista il primato della Filosofia. Ma innanzi tutto è nostro debito provare la verità di questo primato.

170. Ogni scienza studia un ordine vario di cose. — Ad ogni ordine di enti può corrispondere una scienza. — Ogni scienza investiga le relazioni, che legano il suo soggetto alle sue ultime ragioni. — Queste sono le premesse, la cui verità già abbiamo dimostrato in addietro, e sulle quali è necessario fondare il nostro ragionamento.

171. Prendasi una qualunque specie animale, i pesci, gli uccelli, i quadrupedi, oppure determinatamente uno di questi ultimi, come un cavallo, un

leone ecc. Abbiamo subito ordini vari di enti e scienze speciali che li studiano, e ne cercano le ultime ragioni e le leggi. Ma quelle specie hanno di comune l'anima sensitiva, e perciò quegli ordini particolari rientrano nel più generale degli animali. Ed ecco la Zoologia che lo studia e ne indaga le ragioni. Gli animali hanno coi vegetali comune l'anima vegetativa e l'organismo. Vi ha dunque un ordine superiore, ed una scienza degli esseri organici che a lui si riferisce. L'organismo suppone il corpo, il quale d'altronde può essere anche inorganico; onde si entra in una nuova sfera più generale ancora, che alla sua volta suppone una scienza. Così risalendo dagli ordini inferiori ai superiori, ove si prosegua, si giunge ad un ordine supremo che nella sua estensione tutti li contiene, e che perciò è detto universale. Ed è questo appunto il soggetto della Filosofia.

172. Tutto lo scibile può adunque figurarsi, come voleva il Rosmini, in una *piramide*, nella quale dagli ordini inferiori degli enti e dalle scienze più particolari si risale a poco a poco, col restringersi della *piramide*, ad ordini superiori di enti ed a scienze più alte, finchè toccandosi il *vertice* vi si rinviene l'ordine universale e la Filosofia. Riesce perciò dimostrato che questa sta a capo di tutto lo scibile.

173. Questo Primato è però di estensione, o di comprensione? Noi lo abbiamo già detto. Esso è primato di estensione, cioè primato di universalità.

174. Per certo ove si ammettesse che quel primato è di *comprensione*, o si falserebbe il significato di questa parola, poichè essa esprime la contenenza del generale nel particolare, o si vizierebbe il concetto

stesso della Filosofia, e se ne comprometterebbe il primato. Imperocchè la logica vorrebbe che in tal caso si riguardasse la Filosofia non come scienza universale e suprema, e si supponessero sopra di lei altre scienze più universali, e che perciò, come tali, potessero nella Filosofia essere comprese.

175. Quelli che sostengono il primato di comprensione prendono però questa parola in un senso improprio. Essi si avvisano che quel primato consista non nel dare le ragioni ultime di tutto quanto lo scibile, ma nell'addentrarsi della Filosofia nelle singole scienze, e nel far sue le ricerche che son proprie di queste. È insomma quel primato, che Cicerone nelle Tusculane ci riporta essere stato dagli antichi attribuito alla Scienza Prima, ed il cui concetto è espresso nelle seguenti parole. Essere la Filosofia la Scienza « *divinarum, humanarumque rerum, tum initiorum causarumque, tum cujusque rei.* »

176. Si vede a prima vista come un tale pensamento pecchi di molta esagerazione. Ove di fatti il primato fosse in tal senso, non può negarsi che tutte le scienze speciali verrebbero a perdere la loro propria autonomia, e non potrebbero più esistere come vere scienze, ma solamente come parti della Filosofia; la quale per tal modo identificandosi con lo scibile, rimarrebbe unica scienza. Onde il primato della Filosofia esagerandosi verrebbe poi a svanire: perchè il primato di una cosa sull'altra, suppone la relazione fra questa e quella, e la relazione suppone la pluralità dei termini. Per il che valendo le due parole Filosofia e Scibile la stessa cosa, la Filosofia come scienza vera ed a sè verrebbe a sparire.

177. Noi riteniamo per contrario, che la supremazia, di cui si parla, sia solamente di *estensione*. Estensione di fatti è la contenenza del particolare nel generale, o meglio ancora la partecipazione del generale al particolare. Così l'idea specifica si estende alle idee singolari, il genere alle specie, il genere sommo ai generi sottoposti e alle specie. Ora se la Filosofia ricerca le ragioni ultime, cioè le ragioni universali, è chiaro che queste si indirizzino ad illustrare tutto lo scibile. Onde può dirsi che il primato della Filosofia consiste nell'estendersi della sua influenza a tutte quante le singole scienze.

178. Egli è vero che ogni scienza ricerca le ragioni ultime del proprio soggetto; ma da ciò al ricercare le ragioni ultime universali corre la stessa distanza che divide il particolare e lo specifico dall' universale.

179. Le ragioni ultime delle singole scienze sono ultime solo relativamente a queste, e non in sè. Sebbene esse spieghino il soggetto, tuttavia esse stesse possono essere illustrate: e ciò fanno le scienze superiori. E le ragioni ultime di queste, possono essere alla loro volta spiegate da scienze anche superiori. Non volendo quindi andare all'infinito è d'uopo ammettere una ragione, un principio ultimo, una idea per sè manifesta, indimostrabile, e fonte di universale dimostrazione. Il che è quanto dire che esiste una Scienza indagatrice delle ragioni ultime universali: è questo appunto ciò che costituisce il *primato di universalità della Filosofia nello Scibile.*

CAPITOLO III.

FILOSOFIA SPECULATIVA E FILOSOFIA PRATICA.

APPUNTO XIII. — ARTICOLO I.

LORO DISTINZIONE.

180. Fermato per tal modo il concetto della Filosofia, possiamo procedere con fiducia nel determinare il rapporto tra la detta scienza e quella del Diritto. Se ci sarà dato di fatti il dimostrare che il Diritto sta alla Filosofia come il contenuto al contenente, apparirà tutta la ragionevolezza dell'opera, alla quale abbiamo posta la mano.

181. Innanzi tutto fermeremo che la Filosofia può considerarsi sotto due aspetti diversi, a seconda della diversità del fine che intendesi conseguire, e che quindi può dividersi in due parti marcatamente distinte. Possono di fatti le relazioni universali considerarsi in sè, e può studiarsi quale debba essere l'azione umana, perchè si conformi alle relazioni universali costitutrici della suprema legge dell'ordine. E tutto ciò si deriva dalla triplice caratteristica dell'uomo, il *nosse*, il *velle*, il *posse*, per le quali facoltà è reso capace di entrare ad un tempo nel campo della *speculazione*, e in quello dell'*azione*. Quindi aversi nella Filosofia due parti, la parte *teoretica* o *speculativa*, e la parte *pratica*.

182. Può anzi affermarsi che tale distinzione non è propria soltanto della Filosofia, ma di qualunque scienza speciale, la quale riescirebbe inutile se non s'indirizzasse di qualche guisa all'azione.

183. La proprietà delle due parole *teoria* e *pratica* si vede dalla loro stessa etimologia. La parola *teoria* di fatti è di origine greca, e deriva dal verbo θεωρέω che significa *riguardo, considero, contemplo:* onde *teoria*, in greco θεωρία, significa *considerazione*, *contemplazione*. Ed egualmente avviene della parola *pratica*, dal verbo πράσσω, *effettuo, compio:* e *pratica*, in greco πρᾶξις, suona di fatti *effetto, compimento, azione.*

184. La divisione da noi recata, ha in suo appoggio l'opinione di sommi filosofi. Fra questi il Rosmini scriveva: « egli è più facile comporre un essere vivente ed intelligente, accozzando insieme elementi materiali per via di chimiche operazioni, che, senza l'amore della *verità* e della *virtù*, comporre la Filosofia [1]. »

185. Nè tale divisione è moderna: al contrario è antichissima. Seneca di fatti lasciò scritto: « solemus dicere, summum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit et *contemplationi* rerum, et *actioni* [2]. » Ed altrove: « philosophia autem et *contemplativa* est et *activa: spectat* simulque *agit* [3]. » E prima di Seneca, Cicerone con la scorta di Aristotile: « hi non viderunt ut ad cursum

[1] Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Sistema Morale, Sez. terza, 1.
[2] Seneca, *De Otio Sapientis.*
[3] Seneca, *Ad Lucilium Epistolae.*

equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, *intelligendum* et *agendum* esse natum, quasi mortalem deum [1]. »

186. È qui necessario avvertire, che per parte *pratica* della Filosofia non deve intendersi soltanto la Morale, come ci farebbero supporre quelle parole del Rosmini: ma deve piuttosto seguirsi l'opinione del Conti, che vuole indirizzarla a tutta quanta l'azione umana, qualunque sia la sfera, nella quale questa possa campeggiare. E giustamente; perchè il restringere la Filosofia pratica alla sola Morale, è restringere tutte le aspirazioni umane all'aspirazione del bene, è dimenticare le tendenze potenti al vero ed al bello, è falsare ad un tempo il concetto dell'uomo, e il concetto del fine.

187. Dal fin qui detto risulta, la Filosofia dividersi in due grandi parti, la parte *speculativa, teoretica, ontologica*, e la parte *pratica, operativa, deontologica.*

188. La Filosofia speculativa guarda alle relazioni universali in sè ed indipendenti dall'azione umana, e quindi studia Dio e l'universo, prima come enti, poi come quei dati enti, e nelle loro relazioni reciproche, e suddividesi in tante scienze quante le specie di enti, di loro relazioni e di loro aspetti, che possono fermare l'attenzione nostra, fra le quali primeggiano l'Ontologia o *Scienza delle relazioni supreme degli esseri come esseri*, la Teologia o *Scienza di Dio nelle sue relazioni coll'uomo e col mondo*, la Cosmologia o

[1] CICERONE, *De Finibus*.

Scienza del mondo nelle sue relazioni col mondo e con Dio, l'Antropologia o *Scienza dell'uomo nelle sue relazioni con la natura e con Dio,* della quale ultima è parte principale la Psicologia o *Scienza dell'anima umana.*

189. La Filosofia pratica, raccolto dalla speculativa la notizia del fine nella triplice sua forma di *vero,* di *bello* e di *buono,* e le varie tendenze umane a queste forme indirizzate, chiarisce le leggi e le regole, uniformandosi alle quali, sia dato all'azione umana raggiungere il fine: e quindi dividesi anch'essa in tre scienze distinte, la Logica, l'Estetica, e la Morale [1].

190. Chiuderemo quest'Appunto con una avvertenza, secondo noi di non poca importanza, sul senso preciso che vuolsi dare alla parola *pratica* da noi unita qual predicato al vocabolo *Filosofia.* Fa d'uopo di fatti osservare come qualunque scienza sia sempre una *speculazione,* e per sè non sia mai *operativa.* E ciò perchè la Scienza si compone sempre di cognizioni, che illuminano la mente, ma per se stesse non operano. Quindi nello stretto senso delle parole nè la Logica, nè l'Estetica, nè la Morale possono chiamarsi scienze operative o pratiche: e quando si dice Filosofia pratica, lo si dice per brevità di espressione; significando cioè che tal parte della Filosofia si riferisce all'azione, o *pratica* da seguirsi in ordine al Vero, al Bello, al Buono.

191. In proposito di tutto ciò, così scrive il filosofo di Roveredo. « L'uomo è un essere conoscitivo

[1] CONTI, *I Criteri* ecc. V. I, Dialogo sulla Filosofia Cristiana, Parte II.

ed attivo: e perciò l'umana vita dividesi acconciamente in teoria e pratica. Non così a rigore di proprietà, può dirsi della Filosofia. Perocchè la Filosofia non è un'azione; anzi ell'è sempre una contemplazione, tratti di che che si voglia. La Filosofia adunque tutta intera è essenzialmente *teoretica*: ma fra gli oggetti de' quali ella tratta vi ha l'azione, cioè la *pratica;* e quindi è, che per brevità di parlare finquì si usò di denominare Filosofia Pratica quella che veramente non è pratica, ma che tratta della Pratica, il che è quanto dire che dà la Teoria della Pratica. Ora riputando noi sommamente importante all'evitamento degli errori il conservare con ogni maggior diligenza la proprietà dei vocaboli, vogliam essere più tosto chiari nel parlar nostro, che brevi, e però non divideremo la Filosofia in teoretica e pratica, come si fece in addietro; ma la partiremo in due *Teorie* l'una delle quali occupata a mostrarci come stanno gli esseri e come operano, e l'altra intesa ad ammaestrarci come noi stessi dobbiamo operare. »

192. Alle quali parole può farsi seguito con queste altre contenute in una nota aggiunta dallo stesso Autore all'edizione delle Opere di Filosofia Morale fatta in Napoli nel 1844. « La Filosofia è una specie di dottrina, non è azione. Quando adunque dicesi filosofia pratica, non vuole intendersi che la Filosfia sia attiva (come potrebbe far credere la maniera del dire); ma solo che quella parte di dottrina è ordinata a dirigere l'azione della vita umana: or questa osservazione io stimo che sia di più grave momento che essa non paia [1]. »

[1] ROSMINI, *Opere di Filosofia Morale.* — *Prefazione*, Napoli, 1844.

Appunto XIV. — Articolo II.

LORO ARMONIA.

193. Constatata la divisione della Filosofia in speculativa e pratica, nasce la domanda, se le due parti possano separarsi fra loro, e si possa acquistare notizia piena di una di esse senza lo studio dell'altra.

194. Ognun vede a prima vista come a tale inchiesta si abbia a rispondere negativamente. Lo studio di fatti isolato della parte speculativa sarebbe destituito di qualunque utilità; e lo studio isolato della parte che dà le teorie della pratica riescirebbe impossibile, perchè è la speculazione che ci dà la notizia, tanto del fine che con l'azione si deve raggiungere, quanto dell'essere del quale si vuol regolare il movimento.

195. Oltredichè può osservarsi, che ogni scienza umana è sorta dal natural desiderio di sapere: ma essendo questo per sua natura universale, è stato necessario un impulso particolare, che lo determini in una certa sfera, e tali impulsi furono senza fallo le utilità, che da quello studio si vollero ricavare. Ond'è che le origini ed i successivi svolgimenti e progressi di una scienza trovano in gran parte la loro ragione nell'amore universale del vero, e nelle utilità particolari. Il che per appunto dimostra quanto forte ed intimo sia il nesso che per natura tiene insieme legate la speculazione e la pratica.

Appunto XV. — Articolo III.

TEORIE ECCESSIVE.

196. La stretta unione nell'albero della Filosofia fra le discipline puramente speculative, e quelle che porgono le teorie della pratica, è di tale evidenza che noi ben volontieri ci dispenseremmo dall'intrattenervici, se un tale affratellamento della teoria con la pratica non venisse da taluno oppugnato.

197. Vi ha una scuola, che disgustatasi della ragione umana per gli eccessi, ai quali questa si è lasciata talvolta trascinare, rinnega ogni esame e quindi ogni speculazione, e trincerandosi in un *tradizionalismo dogmatico*, non vede altro argomento che l'autorità della Fede.

198. Per questa scuola la Morale, che tiene un posto tanto importante nella Filosofia della pratica, non trova il suo fondamento nelle speculazioni della Filosofia ontologica, ma deve derivarsi con rigorosa deduzione da quanto ci afferma la tradizione religiosa.

199. L'opinione di costoro è mirabilmente descritta dal Conti, quando nel suo stupendo Dialogo sulla Filosofia Cristiana, pone in bocca ad un filosofo tradizionalista le seguenti parole. « Sì, cominciare dal *Credo:* ecco l'unica Filosofia. Se voi conoscerete i frutti dell'*Esame*, tante anime desolate dal dubbio, tanti giovani, che perduta ogni credenza, si gettano a chius'occhi nel male, la divisione degl'intelletti, e de'cuori nel sapere, nell'amare e nel fare, ogni fiducia nella forza così da parte de'principi come da parte

de' popoli, e l'oro in cima d'ogni desiderio; io penso che d'*esame* non vi reggerà il cuore a parlarne più mai [1]. »

200. Vi ha un'altra scuola di sedicenti riformatori delle Scienze Morali, i quali come i primi vengono implicitamente ad accusare d'impotenza l'umana ragione. Questi negano egualmente qualunque disputazione metafisica; ma cercano un rimedio ben diverso da quello proposto dai tradizionalisti teologi. Essi vanno gridando: la ragione c'inganna; troviamo un fondamento più positivo, ed applichiamo alla scienza dell'uomo quello stesso processo, che ha fatto perfezionare la scienza del bruto.

201. È questa la scuola così detta dei *positivisti*, la quale pretende partire soltanto dal fatto manifestatoci dall'esperienza, e nulla ammette di ciò che supera o trascende l'esperienza. Costoro, negando ogni processo che senta di pura deduzione da principii *a priori*, restringono tutto il loro studio all'osservazione dei fatti, della quale si valgono come prova *a posteriori* per salire ad alcuni principii, che mascherino con una larva di scienza il loro empirismo.

202. Ci si permetta di trattenerci alquanto su questa teoria, la quale al giorno d'oggi ha partigiani devoti e profondi in Inghilterra, in Francia, in Germania e in Italia, e perciò ha una importanza speciale per il tema che abbiamo intrapreso a svolgere. Con quel metodo di fatti viene ad annullarsi in gran parte la Metafisica, che si rilega fra le cose inutili se non dannose; e non potendosi fare lo stesso per la Morale,

[1] CONTI, *I Criteri*, ib. P. I.

si cerca di trovare a questa un fondamento nei fatti, dando origine per tal modo al sistema della Morale *indipendente*. Si viene per tal modo a negare ogni rapporto tra la Filosofia speculativa e la pratica. Ci corre quindi strettissimo dovere di considerare con tutta imparzialità la questione.

203. Siamo però astretti a dichiarare, che il nostro esame dovrà restringersi alle questioni più generali legate col nostro tema, sorvolando le molte particolarità dei sistemi. A noi non preme di fatti il sapere, quanto sia fondato il vanto, che i Positivisti ripetono, di aver formolato scientificamente quel metodo che già fu seguito da Galileo, dal Pomponaccio, da Marco Aurelio, da Zenone, da Aristotile, da Confucio. E posto che tutti i positivisti ripetano la massima del Laplace, — applichiamo alle scienze politiche e morali il metodo fondato sull'osservazione e sul calcolo, metodo che ci ha così ben servito nelle scienze naturali[1]: — a noi poco importa se soggetto dell'osservazione siano o i fatti storici, o i dati statistici, o il fatto umano interiore, o il corpo dell'uomo.

204. Ma perchè l'esposizione del sistema, che vogliamo confutare, sia imparziale il più che si possa, ci si permetta di aver ricorso nei punti più importanti a quanto ne scrive il Gabelli nel suo lavoro intitolato — *l'Uomo e le Scienze Morali* — opera delle più serie e meno eccessive fra le recenti di questa scuola.

205. Cominciasi quasi da tutti con un lamento sullo stato d'inerzia in cui languono le scienze filosofiche e morali, e sul nessun loro progresso in confronto

[1] LAPLACE, *Saggio sul calcolo delle probabilità*.

delle scienze naturali. « È un fatto manifesto, così scrive il citato autore, che mentre le scienze fisiche vanno allargando di continuo i loro vasti dominii, le morali intisichiscono, logorate da dubbii perpetui e da irreparabili contraddizioni. La chimica, la fisica, la meccanica, la fisiologia stessa annunciano ogni giorno qualche nuova legge che aumenta il potere dell'uomo sulla natura, e intanto il diritto, la morale, la filosofia, per non nominarne altre, condannate dalla loro sterilità, vanno perdendo credito e cultori. La maggior parte degli ingegni solidi disertano sfiduciati un campo, in cui appariscono troppo scarsi ed incerti i frutti; e i non molti che si ostinano a tentare di fecondarlo, raddoppiando gli sforzi senza disegno e impacciandosi a vicenda in luogo di porgersi aiuto, non riescono che ad accrescere la confusione. Si fa e si disfà, non si avanza di un passo che per tosto pentirsi e indietreggiare nuovamente, e se dopo cinquant'anni di così saggio lavoro, si cerca dove questi studii siano arrivati, non è leggera fortuna il ritrovarli dove erano prima[1]. »

206. La causa dei mali, che per sì fatto modo affliggono le scienze filosofiche, è tutta riposta nel metodo adottato dai metafisici. Queste « mettono, prosegue il Gabelli citando le parole del professore Ardigò, al principio quello che dovrebbe venire per ultimo, cioè una formola generalissima, che a loro parere, è la legge suprema di ogni cosa divina ed umana. Questa formola, come rappresenta l'esito finale della scienza, così ne predetermina anche l'andamento, lo

[1] Gabelli, *L'Uomo e le Scienze Morali*, P. II, c. I.

sviluppo, le fattezze. Vale a dire, la prima parola detta ha già pregiudicato ogni questione; non si può più fare un passo fuori del sentiero imprudentissimamente divisato in una regione totalmente sconosciuta. Si sanno i frutti di un tal modo di procedere. Coi principii non concordano i fatti; questi debbono necessariamente essere svisati, dissimulati, negati, onde i metafisici, avendo incominciato dal saper tutto, finiscono a non saper nulla[1]. »

207. Ma il male più grande, dicono i positivisti, si è che questi danni provenienti da un metodo secondo essi erroneo, si propagano alle scienze morali, recandovi le stesse inesattezze, le stesse vacuità, le stesse fallacie, la stessa inerzia, che affligge la Metafisica. Dopochè questa « ha già risolto tutti i grandi problemi dell'umanità, e spiegato Dio, l'anima e l'origine e il fine dell'uomo, le sue conclusioni su tutti questi argomenti si adoperano tacitamente nel diritto e nella morale, per dimostrare in qual modo l'uomo debba condursi verso i suoi simili e verso se stesso. Ciò è quanto dire, che le conclusioni della metafisica formano una specie di substrato invisibile, al quale le altre scienze si appoggiano tradizionalmente senza esame, poichè di questo non si suppone necessario occuparsi più che non faccia un architetto della roccia granitica sulla quale intende di edificare. Quindi il metodo è naturalmente in gran parte il medesimo[2] »

208. Che se la causa dei deplorevoli errori i quali travagliano le scienze morali, è riposta nell'averle

1 Gabelli, *L'uomo e le Scienze Morali*, ib.
2 Gabelli, ib.

fatte subordinate alla Metafisica, e nella fallacia del metodo in sino ad ora adottato, si neghi, concludono i positivisti, ogni rapporto fra la Scienza Prima e la Morale, e si cangi il metodo. E se il metodo è sempre o deduttivo e *a priori*, ovvero *a posteriori*, sperimentale, induttivo, e se tutti gli errori dipendono dall'aver usato il processo discensivo a priori, si muti sistema ed appoggiamoci all'osservazione, metodo che in tali discipline è il solo buono. E quindi si ripeta a coro e si porti alle stelle la massima del Laplace.

209. « Gli effetti, concluderemo col Gabelli, che il metodo sperimentale deve produrre nelle scienze morali si riducono a due. In primo luogo, poichè tutto quello che direttamente o indirettamente non deriva dall'esperienza, diventa alla scienza estraneo e ne resta escluso, questa scienza stessa, almeno in apparenza, s'impicciolisce. N'esce la metafisica, portando seco il suo corredo di assiomi, di presagi, di desideri, di speranze, di cui faceva tanto uso per sè e di che tanta copia sovveniva alle altre, e queste medesime, liberate da quest'ingombro, si restringono in uno spazio minore. Secondariamente quel tanto di scienza più modesta e più povera in apparenza, ma vera e solida che ne rimane, va a subire una modificazione sostanziale, trovandosi costretta ad abbandonare l'antica fiducia dogmatica ch'ella riponeva in se stessa, vale a dire a tenere le sue conclusioni, non per assolute ed eterne, com'era suo costume, ma per mutabili e relative [1]. »

[1] Gabelli, *L'uomo e le Scienze Morali*, ib.

210. Ove queste conseguenze fossero vere, ben si vede che il lavoro, al quale ci siamo accinti, sarebbe reso impossibile. Ma per quanto grande sia la stima che i positivisti si attirano con la profondità dei loro studi, pure non possiamo a chius'occhi accettare ciò che essi affermano con tanta sicurezza.

211. A noi per converso sembra che quelle conseguenze, e specialmente la prima con la quale si afferma la totale separazione della Morale dalla Metafisica, non siano fermate con quel rigore che una sana Logica richiede. Ciò appunto è nostra intenzione di dimostrare.

212. Gli errori delle scienze morali derivano dagli errori della Metafisica, alla quale quelle tradizionalmente si appoggiano: gli errori della Metafisica provengono dal metodo in essa adottato. Queste sono le premesse: ora quale ne è il conseguente? I positivisti lo trovano ben presto: si separi adunque la Morale dalla Metafisica. Or non sarebbe stato più logico conservare quelle relazioni, e conchiudere: dunque per salvare la Morale si migliori la Metafisica cangiando il metodo?

213. Nè ciò basta: la contraddizione è manifestamente contenuta nelle stesse parole del Gabelli. Solo metodo vero per le scienze morali, egli afferma, è il metodo sperimentale: da questo è escluso *tutto quello che direttamente o indirettamente non deriva dall'esperienza:* quindi dalle scienze morali *esce la Metafisica.*

214. Tale conseguenza è affatto contraria alla premessa. E veramente pongasi per mero supposto, che i metafisici si accorgano dei loro errori, e persuasi

dalle parole dei positivisti, si rassegnino a giovarsi della panacea universale del metodo sperimentale. In tal caso non si contraddirebbe alla natura del metodo sperimentale adottando nella Morale i principii della Metafisica; e le conseguenze di questi non si potrebbero escludere dalla Morale, perchè derivanti *indirettamente dall'esperienza:* La ragione adunque che il Gabelli adduce a consacrare la separazione delle due scienze, giunge per appunto a provare l'opposto.

215. Ma non preme che quelle conseguenze non derivino dalle premesse con tutto il rigore di una logica deduzione. Ciò che più importa si è che nemmeno le premesse hanno tale impronta di verità, da rendere impossibile qualunque contestazione.

216. L'accusa di fatti lanciata contro la Filosofia, la Morale e il Diritto, accusa che d'altronde non è punto nuova, se è fondata per una parte, nel senso che il progresso di queste è molto più lento di quello delle scienze fisiche, non è affatto vera dall'altra, se s'intende di dire che le scienze morali vivono in un continuo stato d'inerzia e pressochè di regresso. Se ammettiamo da un lato che nella materia delle scienze morali s'incontrano maggiori difficoltà che non sia delle fisiche, ed in quanto quelle hanno più diretto rapporto con l'uomo interiore, e perciò con gli umani affetti e passioni, sono più facilmente tratte nel campo di lotte e contraddizioni deplorevoli che ne ritardano il progresso; non possiamo d'altro canto ammettere quanto afferma il Gabelli, perchè contraddetto dal fatto stesso, che con tanta insistenza è invocato dai positivisti.

217. « La Metafisica nè è scienza, nè può sperare di divenirlo[1]. » E perchè? « Perchè le sue risposte agli stessi quesiti sono state infinite, e fra queste non trovò modo di fermarsi, neppure per qualche tempo in nessuna[2]. » Ora è appunto questo fatto che noi contestiamo.

218. Di fatti fino dall'Appunto X ci è avvenuto di vedere quanto accordo si ravvisi in tutta la scientifica tradizione circa il modo di definire la Filosofia. Ed accennavamo pure come il Conti nella sua opera dei Criteri dimostri che quell'accordo si mantiene inalterato anche negli importantissimi quesiti sulla divisione e sull'ordinamento delle discipline filosofiche.

219. Basta poi il fermare per poco l'attenzione sulla storia della Filosofia per persuadersi che « vive e dura una perenne filosofia che pigliatasi in mano da secoli remotissimi i gran pronunziati del senso comune, li solleva di grado in grado e con pertinace meditazione alla efficacia, alla dignità e al lume sincero e non più ecclissabile della scienza apodittica e convertendo la fede istintiva in razionale convincimento. Simile Filosofia cresce lenta, modesta e non rumorosa, ma cresce; e mentre d'intorno a lei si fanno e disfanno sistemi giganteschi, ma fragili, e che ruinando dai fondamenti scoraggiano gli animi e li diffidano di cogliere giammai il vero, la Filosofia di che parlo, se alcuna fiata s'inganna circa i particolari, ammendasi da poi con docilità e circospezione, e ripiglia cammino con cresciuta gagliardia e con sicurezza di raggiungere

[1] Gabelli, *L'uomo e le Scienze Morali*, ib.
[2] Gabelli, ib.

di mano in mano le mete sue. Laonde oggi accade in Italia che di rimpetto all'empirismo a cui s'abbandonano altre nazioni per sofferti disinganni e per sazietà di speculazioni imprudenti ed immoderate, la nobile scienza dei principii si corregge, s'invigora e si perfeziona [1]. » La storia adunque risponde alle accuse che forse con troppa leggerezza si muovono alla Filosofia.

220. Rispetto al detto che le scienze filosofiche e morali si mantengono stazionarie, esso appare egualmente arbitrario. Il progresso di fatti che eloquentemente si palesa nei costumi e nelle leggi, per noi non è spiegabile se non per le cognizioni morali e giuridiche accresciute. Il che dimostra che le scienze della morale e del diritto progrediscono.

221. Della Filosofia poi, la storia ci narra i suoi lenti ma continui incrementi; e quegli che con studio amoroso confronterà i soliloqui che già fece circa due secoli e mezzo or sono Renato Dalle Carte, con le Meditazioni Cartesiane rinnovate nel secolo decimonono da Terenzio Mamiani, sarà costretto a persuadersi di tali progressi da non avere più il coraggio di ripetere l'accusa.

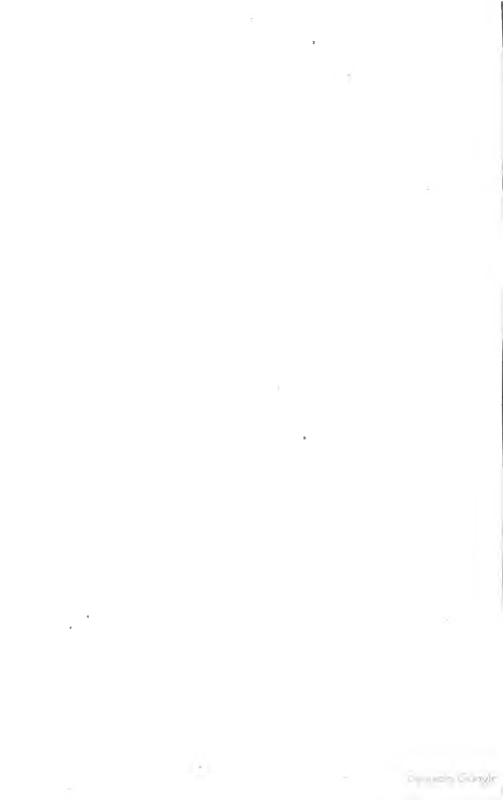
222. Quanto al secondo vantaggio che alle scienze morali, secondo il Gabelli e la maggior parte dei positivisti, deriva dall'adozione del metodo sperimentale, vantaggio il quale consiste nel convincimento che le conclusioni loro non si abbiano ad avere per *assolute ed eterne, ma per mutabili e relative*, noi molto dubitiamo che ciò costituisca un vero vantaggio. Noi crediamo invece che ciò lungi dal rendere la scienza

[1] Mamiani, *Le Meditazioni Cartesiane*, Avvertenze.

morale più vera e più solida, non solo la impoverisca, ma l'annienti del tutto sostituendo ad essa un volgare e gretto empirismo.

223. Riconosciamo però che in tal fatta di scienze vi ha veramente una parte mutabile e condizionata: e che il vezzo odierno di restringere a questa tutta la scienza è reazione all'altro sistema, che si ferma alla sola parte necessaria e immutabile. Ma una tale ragione, si avverta, spiega solo, non legittima il fatto. Del resto ci si darà occasione nei successivi Appunti di farci più addentro in tale questione.

224. Concludiamo. Tanto i *tradizionalisti*, quanto i *positivisti* diffidano dell'umana ragione, l'accusano d'impotenza, e cercano qualche cosa che la renda sicura o nella fede o nei fatti esteriori, o nella religione o nel senso. Ma per sè sola la ragione s'inganna. Le due scuole adunque sono *scettiche*, e non c'importa che a parole respingano tale accusa.

225. Dovremo noi ripetere qui la già antica confutazione dello scetticismo? Diremo solo che gli scettici mentre accusano l'umana ragione, ragionano; e mentre affermano che la ragione non ha un criterio per apprendere la verità, concludono che tutti hanno errato e che essi soli sono nel vero. Vedi contraddizione!

CAPITOLO IV.

LA PRATICA
E LE TEORIE DELLA PRATICA.

Appunto XVI. — Articolo I.

FILOSOFI ED AVVOCATI.

226. L'opinione, la quale disconosce l'intimo rapporto che è tra la Filosofia speculativa e la Filosofia pratica, ed anzi nega assolutamente la prima ponendo un fondamento impossibile alla seconda, e facendola dipendere esclusivamente o dalla fede, o dall'analisi dei fatti e della materia, ha un'importanza speciale per le ricerche nostre sui rapporti della Filosofia con la Scienza del Diritto.

227. Tale importanza cresce a dismisura, ove si consideri, che tale separazione non si restringe alla Scienza Prima e alla Filosofia Seconda, ma, addentrandosi nel campo tutto proprio della Scienza Giuridica, vi porta la disorganizzazione, ed impedisce che si colgano tutti quei nessi, che sono pur necessari a sapersi per chi vuole del soggetto che studia avere notizia adequata. In brevi parole l'unità della scienza, e quindi la sua stessa esistenza è posta in pericolo.

228. Che ciò sia si vede agevolmente, ove per poco pongasi mente a quelle appassionate contese, che tutto giorno vediamo riprodursi nei sereni campi dello

studio, e che, con caratteri spesso troppo ruvidi, palesano una mal celata antipatia fra i cultori di varie branche di una medesima scienza. Filosofi e Giureconsulti, Pubblicisti e Legisti, uomini di cattedra e uomini di fôro, teorici e pratici, ecco le schiere che dovrebbero porre in comune gli sforzi all'intento nobilissimo di perfezionare la scienza, e cavarne l'arte a rendere l'ordinamento delle civili società sempre più conforme al loro ideale, e che invece combattono per distruggersi, con grande sfregio della giustizia e di quella scienza, di cui ambo le parti sono amorose coltrici

229. Lamentano i primi che i giureconsulti di oggi giorno abbiano riguardo esclusivo alla legge scritta, troppo negligentando le verità morali che la consacrano. Dimandate loro, essi dicono, le disposizioni contenute in un codice, quale importanza abbia in un certo caso una particella congiuntiva, o una virgola, a quale pagina del giornale la Legge è trattata una questione, la data e le parole di una sentenza della Cassazione o di una decisione della Rota Romana; essi vi sapranno rispondere. Ma se voi chiederete loro in che veramente consistano e fra di sè si distinguano il diritto positivo, il diritto naturale, la morale, la giustizia, l'equità; se domanderete quale sia stato il moto della scienza giuridica per giungere all'attuale condizione, o perchè le leggi nostre non sono quelle dei padri nostri o dei nostri vicini, o la ragione fondamentale più intima di una legge, o lo spirito che informa un'intera legislazione; sarà ben difficile che vi diano una risposta. Tutt' al più troverete alcuno

che vi citerà una legge dei Digesti, con la pretesa di risolvere una equazione accrescendo il numero delle incognite. Non neghiamo, seguitano i filosofi, che alcuno possa darci risposte veramente scientifiche, ma questi pure sogghigneranno di compassione all'inutilità delle nostre domande, e ci getteranno in faccia le parole del Cuiaccio: « *quid hoc ad edictum praetoris?* »

230. Alle quali parole i giureconsulti di rimando: avere i filosofi il gran torto di pretendere di dare soluzioni precise e sicure di controversie per la maggior parte insolubili all'umana ragione, e che risolute non sono poi di alcuna utilità nella pratica. Essere essi senza volerlo uomini pericolosissimi alla quiete degli stati, perchè isolandosi nel loro studio dal mondo delle realtà, pretendono di riformare le leggi, le istituzioni, i costumi, con sistemi tracciati *a priori*, senza la scorta dell'esperienza e dei fatti, e con concepimenti che si stimano tanto più profondi e magnifici quanto più nebulosi, espressi in frasi altisonanti, il cui solo difetto si è di essere inattuabili. Onde si originano desideri immoderati ed insoddisfatti, che mano a mano prorompono in tumulti e in violenze, trascinando le civili società nelle convulsioni e negli sconvolgimenti delle rivolte. Ah sì! siete voi, o filosofi, essi proseguono, il cancro che rode lo stato: le vostre utopie sono la malattia del secolo.

231. È d'uopo pur riconoscerlo. Questi lamenti reciproci hanno in sè gran parte di vero: ma dall'una parte e dall'altra si esagera. Io fermamente credo, essere desiderabile che i due partiti si fondano in

uno, correggendosi l'un l'altro. E si avverta, che nell'affermar ciò noi nol facciamo per smania di sequestrarci dall'universale. Il male esiste purtroppo, nè è male tutto moderno: e molti lo riconoscono. E già fin dal secolo XVII Bacone scriveva: « Philosophi proponunt multa dictu pulchra, sed ab usu remota, Iurisconsulti autem, suae quisque patriae legum, vel etiam romanarum vel pontificiarum placitis obnoxii et addicti, judicio sincero non utuntur, sed tanquam e vinculis sermocinantur[1]. »

232. Siamo per tal modo inavvertitamente passati dal parlare della deplorevole separazione tra la Filosofia Speculativa e la Filosofia Pratica, a parlare della separazione non meno dolorosa fra le *teorie* della pratica e la *pratica*.

Appunto XVII. — Articolo II.

LE UTOPIE.

233. Il male del separare la pratica dalle teorie della pratica è ai nostri giorni molto più profondo che a prima vista non paia. Ci si palesa in quelle parole, che troppo spesso si ha da taluno il vezzo di ripetere, — la tal massima esser vera nella teoria, ma falsa nella pratica. — Ad esempio più di una volta mi è avvenuto di udire: — è vero e giusto che le legislazioni debbano ammettere il divorzio, ma solo in teoria, mentre nella pratica è inattuabile. — Or bene, noi crediamo, che tali asserzioni non siano sempre vere.

1 BACONE, *De dignitate et augumentis scientiarum*, Lib. VIII, cap. 3, 5.

234. A tutte le teorie che l'interesse o la malafede non vogliono applicare, e a quelle che non si applicano perchè non si può, siano esse vere o false, è oggi invalsa la moda di dare il nome di *Utopie*. Il significato del qual vocabolo di soverchio generalizzato ad esprimere non solo le cose vere inattuabili per ora, ma pure le false, giunge a far confondere la verità coll'errore, ponendo uno dei più forti fondamenti alla massima di quelli, che separano la pratica dalla teoria della pratica. Ci è perciò necessario restituire la parola Utopia nel senso suo proprio e primitivo.

235. Può notarsi innanzi tutto che questa parola non può mai prendersi nel senso di errore. Certamente quando Tommaso Moro dette quel nome al suo lavoro [1], non credette di esporre delle falsità, ma piuttosto di tracciare una perfezione talmente ideale, da non potersi verificare nel fatto.

236. Se si guardi all'etimologia della stessa parola, ciò appare manifesto. *Utopia* di fatti deriva da οὐ *non* e τόπος *luogo*. L'Utopia quindi non è un errore, ma una qualche cosa che nel fatto non si riscontra in alcun luogo.

237. Tommaso Moro di fatti la prese in questo senso e per esso non è altro che il nome di un'isola immaginaria, quasi che fosse necessario un ambiente di verso da tutti quelli che si ritrovano nel mondo, perchè la sua teoria potesse credersi applicata nel fatto.

238. Utopia adunque suona perfezione di ordinamenti umani non ritrovabile nel mondo delle nazioni

[1] Thomas Morus, *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*. 1517.

attese alcune contingenze di fatto. Ci resta ora a vedere a quali teorie più determinate possa giustamente applicarsi quel nome.

239. Qualche volta avviene che la scienza prendendo a considerare la parte essenziale ed immutabile del suo soggetto, senza aver riguardo a niuna circostanza accidentale di tempo, di luogo, d'individui, formi una teoria, che per se stessa non è applicabile alla pratica. Si guarda in tal caso il soggetto non come è, ma come dovrebbe essere, e si sogna una perfezione ideale spesso troppo lontana dalla reale.

240. In tale ipotesi è vera la massima arrecata, che una cosa è vera in teoria, ma falsa nella pratica. Ma va completata con quest' altra, che cioè la pratica deve sempre studiare di avvicinarsi alla perfezione della teoria. A tali speculazioni che non possono chiamarsi false, e che anzi perchè più perfette sono tanto più vere quanto più si allontanano dalla pratica, può applicarsi con tutta giustizia il nome di Utopie.

241. Altre volte accade che, o per precipitazione, o per preoccupazione, si trascurino alcune condizioni essenziali del soggetto, ed allora tolto il naturale equilibrio, la teoria riesce arbitraria. Allora è conforme a natura che la pratica non possa attuarla, perchè la teoria si riferisce a soggetto, che non esiste. Tali teorie non sono Utopie, ma errori.

242. Finalmente talvolta si basa la teoria sulle proprietà essenziali del soggetto ed insieme sulle sue condizioni attuali accidentali. Se queste siano vere, ciò che si è riconosciuto giusto in teoria, sarà tale pure nella pratica ed attuabile. Se le condizioni acci-

dentali siano false e non si possano mai avverare, riesce falsa tanto la teoria quanto la pratica. Se da ultimo le condizioni accidentali non siano le attuali, ma siano migliori di quelle e possibili, allora la teoria, in quanto si vuol riferire al presente, è falsa, ma è vera rispetto a quelle condizioni più perfette, che una volta avverate, potrà la teoria travasarsi nella pratica. Di questi tre casi solo l'ultimo è quello nel quale si ha vera Utopia.

243. Brevemente Utopie si dicono quelle speculazioni, che non dimenticano alcuna delle proprietà essenziali del soggetto, e, o non tengono conto di nessuna circostanza accidentale, o precorrendo gli eventi, tratteggiano condizioni migliori, che non sono d'oggi ma di domani. Che anzi forse solo quest'ultime sono vere Utopie, mentre le prime guardano a tale ideale che non sarà mai attuato tal quale. Ben si vede quindi quanto grande sia l'errore di quelli, che nella categoria delle Utopie numerano i sistemi di Hobbes, di Rousseau, e di Prhudon, i quali sono inapplicabili non perchè troppo perfetti, ma perchè imperfettissimi e falsi.

244. Tutto ciò dà modo abbastanza per giudicare quanto sia giusto il detto volgare, — una massima poter esser vera in teoria, e falsa nella pratica. — Ma bisogna inoltre avvertire doversi distinguere se la pratica si intenda in un senso di *attualità* o in un senso di *possibilità*.

245. Se si dice — la tal massima è vera in teoria, ma falsa nell'attuazione — può darsi non vi sia errore. Si vuol dire che la massima è vera, ma che la sua applicazione nelle istituzioni vigenti, lungi dal ri-

trarla, la rende illusoria, o le è contraria. Così, allorchè si dicesse che in un regime costituzionale quale il nostro in Italia, la responsabilità ministeriale è massima vera in teoria, ma falsa nella pratica, s'intende di dire che la legge che la consacra è tale che quella massima non produce gli effetti suoi.

246. Ma diverso è il caso se la pratica si prenda in un senso di possibilità. Se si dicesse, ad esempio, il socialismo è vero in teoria, ma è impossibile nella pratica, vi sarebbe errore, perchè un vero impossibile è contraddittorio.

247. Ci si dirà: è un'esagerazione ciò che voi affermate. Quante volte non si presenta il caso che una sentenza sia vera e giusta, eppure per alcune circostanze non possa attuarsi? Noi non neghiamo un tal fatto, ma diciamo che lo si debba apprezzare diversamente. Vuol dire che quella massima relativamente alle circostanze che ne impediscono l'attuazione, non è vera, e diverrà vera quando quelle circostanze siano sparite, e siano ad esse succedute altre più favorevoli. Dovrebbesi quindi ragionare in tal modo. Ad esempio: la pace perpetua è vera in teoria, dunque in generale è attuabile nella pratica, almeno in parte e progressivamente: la pace perpetua date le attuali condizioni dell'umanità è impossibile, dunque pel dì d'oggi è falsa, tanto in teoria, quanto nella pratica.

248. Si obbietterà: voi fate il vero mutabile. A tale istanza risponderemo nell'Appunto venturo.

249. Qui ci si permetta un'avvertenza, estranea al nostro tema. Quando poco sopra abbiamo applicato la nostra teoria al socialismo, non intendemmo affatto

di legittimarlo. Col dire che il Socialismo è vero in teoria ma impossibile nella pratica, noi non facemmo che arrecare un esempio di ragionamenti, che spesso si odono ripetere: e non occorre il dire che noi siamo ben lungi dall'ammettere la verità e la giustizia, sia pure ideale o teorica, del socialismo.

250. Rispetto alla pace perpetua occorre la stessa osservazione. Qui pure noi non facciamo che arrecare un esempio. Ma non abbiamo coraggio di rigettare decisamente quest'opinione, al modo che abbiamo fatto pel socialismo. E ciò perchè noi ci sentiamo attratti naturalmente verso tutto ciò, che sa di nobile e generoso. Or certamente è tale la pace perpetua, poichè essa ha in mira di estendere vie più nel fatto la fratellanza universale degli uomini. Pure, il vedere come gli sforzi di menti vigorosissime, quali il Saint-Pierre, il Rousseau, il Bentham, il Kant, per tacere di altri, siano riesciti vani, ci spinge a dubitare che la pace perpetua possa mai realizzarsi. Noi lasciamo intatta la questione: e perchè sentiamo mancarci le forze a tanta impresa: e perchè estranea all'argomento del quale trattiamo. Ci sia però permesso un voto, al quale spero si uniscano tutti i cuori bennati. Ed è: se la pace perpetua non è una chimera, deh! sorga presto il giorno, in cui le guerre e le stragi fraterne più non contristino l'umanità.

251. Ma tornando all'argomento nostro, ben si vede dalle cose dette, quand'è che può usarsi con tutta ragione e con proprietà la parola *Utopia*. E si vede pure quanto arbitrariamente sia oggi usata dall'universale. Poco sarebbe il male se la si applicasse a

teorie impossibili nella pratica, non perchè precorrenti i tempi, ma perchè assolutamente false. Il male più grande si è che, o per malevolenza, o per ignoranza, si dà oggi il nome di Utopie a quelle teoriche, che, giustissime ed utilissime, pure non si comprendono dalla maggioranza o sono di difficile applicazione. A noi sembra che un tal fatto sia di tale importanza, da doverne indagare la causa.

252. La si rinviene, se non erro, in ciò, che le menti umane sebbene nell'universalità siano tutte connaturate al vero, pure non sono dotate di eguale prontezza, vigore e fecondità. Onde nel fatto si vede una indefinita gradazione, per la quale la forza dell' intendimento possa dal *genio* più sublime, che afferra quasi istantaneamente il vero, al più volgare *buon senso.*

253. È naturale conseguenza di ciò che la comprensione del vero, come afferma il Giani[1], precorra in uno o in pochi intelletti la stessa comprensione per parte di tutti gli altri. Ne deriva che questi ultimi ignoranti, ed inconsci troppo spesso di loro ignoranza, riguardino quelle speculazioni come deliri di mente inferma, e chiamino quei grandi, sognatori e utopisti. Poi a poco a poco quei principii tra gli scherni e le persecuzioni si fanno strada nella coscienza dei popoli, e la derisione ricade sui derisori. È questa la storia di tutti i grandi principii.

254. Troppo spesso però avviene che le masse popolari non vedano il lento procedere, pel quale un

[1] GIANI, *Della eguale autorità e naturale amicizia di tutte le scienze*, Opera postuma, Lib. I, Tit. 1, Cap. IV.

principio prepara a poco a poco il suo trionfo, e credendo, ignare della storia, che esso sia nato al tempo stesso che venne applicato, se ne credano esse stesse le autrici. Allora si persuadono sempre più che la scienza sia inutile o facile, e che nella maggior parte dei casi la pratica ha poco o punto bisogno della teoria. Quindi in gran parte la spessa e momentanea fortuna degli empirici e dei ciarlatani nella piazza, nel foro, nel governo e nei parlamenti.

255. Ma tutto ciò spiega il fatto, non lo legittima, nè punto lo scusa. Noi rimaniamo sempre fermi nel proclamare altamente, non esservi teoria fruttuosa se non s'indirizzi alla pratica, nè pratica ferma ed illuminata separata dalla Teoria.

256. Possiamo quindi concludere coi Compilatori della Filosofia delle Scuole Italiane: « Filosofia vera, per ciò che noi ne sentiamo, è quella che merita nome di sapienza; nè tale può riescire, quando dimentica il gran magistero di salire dai fatti ai principii e da questi ridiscendere spesso alle applicazioni civili; perchè nasciamo cittadini molto prima che filosofi, e studiamo di esser filosofi per compiere meglio il sacro ufficio di cittadini [1]. »

Appunto XVIII. — Articolo III.

IMMUTABILITÀ E MUTABILITÀ DEL VERO.

257. Il vero è dunque mutabile? È questa la domanda che ci siamo fatti allorchè fermavamo che una

[1] La Filosofia delle Scuole Italiane. — Rivista bimestrale. — *Programma.* Vol. I, Disp. I, Firenze 1870.

massima, la quale sia vera per rispetto ad alcune circostanze che ne rendono possibile l'applicazione, è falsa relativamente ad altre circostanze, per le quali sia inattuabile. Nè quella domanda è oziosa, perchè ove avesse un qualche fondamento di vero, sembrerebbe contraddire a quell'universale convincimento, che tiene una massima al tutto diversa. È ora tempo di rispondere a quell'obbiezione.

258. In proposito noi non esitiamo punto a riconoscere che il vero sia immutabile. Il dire di fatti che il vero è mutabile, equivarrebbe al dire, che il vero potesse essere non vero, ed il possibile potesse divenire impossibile. La contraddizione sarebbe troppo manifesta. Ma se la verità è immutabile, e sì mutabile, graduata, progressiva l'apprensione soggettiva di essa. Ed è questo appunto, che noi vogliamo dimostrare.

259. Allorchè l'Ente creò l'esistente, certamente solo in se stesso potè trovare il tipo, l'esemplare della sua fattura. Ma l'Ente creatore è infinito; nè l'Ente creando l'esistente poteva farlo infinito attualmente. Rimane che la somiglianza dell'esistente con l'Ente non fosse *attuale*, ma semplicemente *potenziale*. L'Ente e l'esistente quindi sono entrambi infinitamente perfetti, con la sola differenza che l'Ente è perfetto di una perfezione attuale, mentre l'esistente è perfetto solo potenzialmente. Accenniamo ora a queste teoriche, perchè hanno conseguenze rilevantissime per la nuova questione, alla quale ci si è aperto il campo. Ma non ci fermiamo a svolgerle, perchè più avanti ci si darà occasione di trattarne.

260. Da questi pochi cenni siamo intanto abilitati a ricavare, essenza della creatura essere la potenzialità, e perciò l'imperfezione attuale: quindi l'atto della sua perfezione essere teleologico, non protologico, come quello dell'Ente. La creatura essere imperfetta, ma supporre, aspirare, procedere alla perfezione. Perciò il progresso non essere altro che l'evoluzione continua da una potenzialità infinita ad un atto infinito non mai raggiunto tal quale: il progresso essere graduatorio, perchè avvicinamento continuo alla pienezza dell'atto; universale, e non proprio solo dell'uomo, perchè la potenzialità è essenziale ad ogni creatura.

261. Ciò posto appare manifesto come la verità, in quanto è immutabile, sia pure assoluta ed infinita, attuale e non potenziale, e perciò non intelligibile mai completamente alla mente limitata dell'uomo. Fatta che essa sia presente ad intelletto infinito solo potenzialmente, mentre attualmente è finito, questi non la potrà certamente apprendere in altro modo che per *approssimazione*. Quindi se immutabile è il vero, mutabile e progressiva ne è l'apprensione soggettiva: dappoichè l'approssimazione suppone un numero infinito di gradi, quanti cioè ne occorrono a colmare la distanza della potenza dall'atto, gradi che si mutano col variare degli individui, dei luoghi e dei tempi.

262. Quanto si è detto ci dimostra abbastanza la verità di ciò che affermavamo circa la mutabilità nell'apprensione soggettiva del vero. Se non che altra prova può ricavarsi dall'evidenza della verità, la quale non è solamente, come vogliono i filosofi più superficiali, segno e criterio di verità, ma giusta l'e-

spressione del Conti[1] è luce sfolgorante del vero, ed anzi la presenza stessa della verità alla mente.

263. « Imperocchè, scrive l'insigne Mamiani, come potrebbe valere più il segno che la cosa significata; e il criterio, o vogliam dire norma giudicatrice, più del subbietto presente di cui si giudica? La evidenza impertanto verrà meglio domandata effetto e virtù immediata del vero; e convertesi con la di lui presenza e attività. Onde come il sole ed il suo sfolgorare sono tutt'uno, debbe asserirsi altrettanto del vero. E sebbene la luce dell'alba può essere chiamata con proprietà segno e criterio del sole, ciò accade perchè quell'astro non ancora manifesta se stesso e non è in presenza ed in atto davanti a noi. Tuttavolta, perchè rispetto alla fiacchezza di nostra mente e agli annebbiamenti delle passioni e dei pregiudizi egli incontra che la verità rimane involuta e però s'inforsa per entro al nostro giudizio, noi facciamo indagine del suo segno e del suo criterio; ricercamento stimato più pronto ed agevole e chiediamo a noi stessi se dentro l'anima nostra appare la luce dell'evidenza. Come, talvolta, tornando all'addotto esempio, in cielo fosco e nuvoloso un certo chiarore vivo e fermo che appare da certa banda ci avvisa che là sopra e in quella dirittura sta il sole. — Concludesi che in generale la evidenza non altro essendo che visione immediata della verità, non è già segno e criterio di questa, ma sì la diretta manifestazione di lei e la energia sua operante nell'anima nostra[2]. »

[1] Conti, *I Criteri* ecc. passim.
[2] Mamiani, *Le Meditazioni Cartesiane*, Med. II, § VII.

264. L'evidenza adunque in quanto è luce del vero, è oggettiva come questo, e quindi in sè immutabile ed eterna. Ma ove la si prenda come relazione del vero con la mente, assume in parte la natura di questa, dappoichè la relazione prende sempre sua natura dalla natura dei termini. Solo perciò una mente infinita può in sè specchiare l'evidenza del vero in tutta la sua oggettività, immutabilità, eternità.

265. Nelle menti finite per lo contrario l'azione dell'evidenza si proporziona sempre all'attitudine di queste a riceverla; nè altrimenti potrebbe avvenire. Onde tutte le menti umane, come tutte connaturate al vero, riflettono un raggio dell'evidenza: ma in quanto quell'attitudine è più o meno forte nelle singole menti, queste lo riflettono in copia maggiore o minore. Per lo che si origina quella gradazione indefinita dal genio al più volgare buon senso, che abbiamo detto più addietro. E si conferma intanto che l'evidenza, e perciò la verità, immutabile in sè, in quanto si comunica alla mente umana, prende in parte la natura del soggetto, a questo proporzionandosi gli effetti della sua azione.

266. Tutto ciò però non completa ancora la verità della nostra teoria sull'approssimazione. Per verità quando si è detto che le singole menti riflettono più o meno la luce dell'evidenza, si è anche detto che quelle menti si approssimano più o meno al vero. Ma non basta. Tutto ciò si riferisce all'umana attitudine di apprendere il vero, tenuto conto delle sole contingenze essenziali dell'uomo.

267. Fa d'uopo aggiungere che in ogni singolo vi

hanno condizioni accidentali che viziano quell'attitudine, quali i suoi pregiudizi, le passioni; condizioni accidentali che possono essere soltanto personali, ed anche generali di quel paese, di quel tempo, in causa del clima, della grandezza e forma del territorio, della razza, del genere di vita, e più generalmente della religione e della civiltà. « Tutte esse (le Nazioni), scrive il Mamiani, girano il guardo al sole della verità e della giustizia, ma ciascuna ne vede un particolare aspetto, e l'anima di ciascuna si scalda e colora di un raggio distinto di quello [1]. »

268. Deriva da ciò una irrecusabile conferma. Ed è: in primo luogo che ogni singolo maggiormente si approssima al vero, quanto più vince i pregiudizi e le passioni: ed inoltre quanto più cresce negli anni, perchè con essi quell'attitudine s'invigora e si perfeziona. In secondo luogo una nazione, in quanto col tempo avanza la sua civiltà, migliorando quelle accidentali condizioni, che menomavano la sua attitudine ad apprendere il vero, ottiene un grado più alto di approssimazione.

269. Onde si originerebbe una divisione delle nazioni in due categorie, e come suol dirsi in storiche e non storiche, le prime delle quali, appunto perchè condizioni speciali concedono loro un maggior grado di approssimazione, precedono le altre, e le guidano nel cammino dell'incivilimento.

270. Preveniamo una obbiezione che può esser fatta alla nostra teoria. — Vi hanno principii che appaiono tanto evidenti da non potersi meglio desi-

[1] Mamiani, *Nuovo Diritto Pubblico Europeo.*

derare. Così, — due cose eguali a una terza sono eguali fra di loro, — l'effetto suppone la causa, — il modo suppone la sostanza, — e somiglianti. Tali principii sono di tale evidenza che è impossibile l'accrescerla, e li riteniamo immutabili. Onde la vostra teoria è arbitraria, perchè o non esiste affatto l'approssimazione, o questa non è indefinita, e può cangiarsi in pieno possesso.

271. La forza di tale obbiezione è più apparente che reale. Può notarsi innanzi tutto che, per conoscere completamente una cosa, non basta conoscerla in sè, è necessario pure conoscerne tutte le relazioni. Or chi vorrà affermare che di quei principii si conoscano tutti i rapporti? Non si vede a prima vista che più rapporti, più effetti, più applicazioni di un principio io conosco, e più quel principio mi appare bello di tutto il suo splendore? E questo accrescersi la notizia delle relazioni di un principio, non è un appressarsi continuo ad una notizia più piena di esso?

272. Del resto è nostro pensiero che l'approssimazione indefinita e continua abbia luogo solo verso il vero universale, e per qualche vero parziale (non per tutti, che sarebbe contraddittorio) l'approssimazione non si prolunghi all'indefinito, ed anzi si cangi nel suo possedimento.

273. Da tutto ciò si rileva che non ci eravamo male apposti ponendo la teoria dell'approssimazione.

È di questa conseguenza rilevantissima, che maggiore sarà il grado di approssimazione, e più ci saremo avvicinati alla somma verità: e potrà stabilirsi il paradosso apparente, che una stessa massima è vera

e falsa al medesimo tempo. È vera rispetto ad una massima di minore approssimazione: è falsa in riguardo ad altra massima, nella quale l'approssimazione sia maggiore[1]. Così delle seguenti tre massime: — la terra è immota ed il sole le gira intorno; — il sole è immoto e la terra gli gira attorno; — la terra gira intorno al sole, ma questi non è immoto, ed insieme a tutto il sistema di cui è centro, ha un moto suo proprio; — la seconda è vera rispetto alla prima, falsa rispetto alla terza. Ed aggiungo che anche la prima fu vera relativamente, in quanto espresse ciò che appariva al senso, e perchè in quell'epoca, date quelle condizioni della scienza, non poteva sperarsi un'approssimazione maggiore.

274. Concludiamo: la verità è immutabile considerata in se stessa, è mutabile e progressiva considerata relativamente all'uomo che l'apprende, e quasi soggettivata nella mente sua.

Appunto XIX. — Articolo IV.

DELLA PARTE IMMUTABILE E DELLA PARTE MUTABILE E PROGRESSIVA DELLE SCIENZE.

275. Possiamo ora farci addentro in una questione che in addietro abbiamo solo accennato, ma che pel nostro tema non è di lieve momento. Fin da quando esaminavamo le teorie del Gabelli, ci è avvenuto di vedere come esso fra gli altri vantaggi, che secondo lui sarebbero per derivare alle Scienze Morali dall'adozione del metodo sperimentale, enumeri pure quello

[1] Gioberti, *Protologia.* — *Propedeutica.*

di rendere le conclusioni della scienza mutabili e relative.

276. Fin d'allora notavamo, come questa tendenza a fare la Scienza Morale tutta mutabile e relativa, fosse una reazione a quel sistema, che volle farla tutta immutabile ed assoluta. Le quali due opinioni eccessive essere entrambe false, ed in talune scienze aversi a distinguere una parte assoluta ed immutabile, ed una mutabile e relativa. È appunto questa affermazione, legata in gran parte a quanto si è detto or ora sulla immutabilità e mutabilità del vero, che noi ci proponiamo di chiarire in quest'Articolo.

277. Notiamo innanzi tutto che il nostro pronunciato si basa sulla teorica dell'approssimazione da noi già svolta. E veramente se questa è vera deve riscontrarsi in tutte le scienze; e perciò ciascuna di queste si amplia di continuo nel campo delle conseguenze e delle applicazioni. Onde ogni scienza mentre immutabilmente conserva la natura sua, è però in un certo senso mutabile, in quanto cioè progredisce: mutabilità, che non è cangiamento completo, come vogliono taluni, ma svolgimento continuo, e quindi notizia sempre più ampia di un principio, che riman fermo e immutabile. Ma forse è più proprio il dire che ogni scienza senza mutare di principii è eminentemente progreditrice. Non è però di questa mutabilità, o meglio di questo progresso che noi vogliamo parlare.

278. Non vogliamo nemmeno parlare di quella mutabilità, che spesso si avvera nel processo, per cui una ipotesi si cangia a poco a poco in tesi provata, prendendo natura di massima non più meramente possibile,

ma certa, vera ed immutabile. Avvertiamo solo che pure questo fatto è spiegabile per l'approssimazione, perchè quel convertirsi dell'ipotesi in tesi palesa nella mente umana un avvicinarsi continuato alla verità.

279. Inoltre ha luogo l'applicazione di quanto dicevamo: — l'approssimazione al vero universale essere continua e indefinita, non tale quella verso veri particolari, chè dopo qualche sforzo fa capo ad un pieno possesso. — Abbiamo l'approssimazione nell'avvicinamento perenne di una massima dalla sua natura d'ipotesi, alla natura di tesi provata. Ma poichè l'ipotesi fu dimostrata vera, e quindi fu pronunziata la tesi, l'approssimazione cessa e dà luogo al possesso di quel vero.

280. Finalmente non è la mutabilità, della quale è nostra intenzione parlare, quella, che ha luogo nelle parti delle scienze, che si riferiscono ai problemi. A risolvere questi spesso si ferma una ipotesi, che poi si riconosce per falsa, onde se ne assumono altre; e così si procede d'ipotesi in ipotesi, finchè si trovi una di queste convertentesi a poco a poco in tesi provata. Chè innanzi tutto può dubitarsi se questa parte sia vera scienza, o almeno, per qualche tempo, un'apparenza di scienza.

281. Del resto qui pure vi ha approssimazione; perchè mi sembra che il sostituire un'ipotesi nuova ad altra provata falsa, sia un rigettare l'errore, e tornare in un dubbio avvicinantesi più o meno al probabile. E certamente passare per un fatto speciale dall'errore all'ignoranza, al dubbio, alla probabilità, è progresso, è approssimazione al vero, è superare uno

degli ostacoli, che impediscono la vista del sole. E dopo ciò di mano in mano che talune ipotesi si provano indubbiamente false e si rigettano, non è più possibile cadere ragionevolmente in quegli errori, il campo delle ipotesi mano a mano si restringe, ed usando, senza avvertirlo, un metodo di eliminazione, ci approssimiamo a poco a poco alla soluzione del problema, e perciò all'acquisto di un nuovo vero.

282. Lasciando ora il metodo di esclusione, procediamo per raziocini. Io per me credo che la natura di una scienza si proporzioni sempre alla natura del soggetto da essa studiato. Se il soggetto dura sempre lo stesso e inalterato, la scienza è immutabile ed assoluta; se il soggetto invece senza cangiare di natura cambia un qualche suo modo di essere, bisogna distinguere. O la scienza si ferma a considerare la sola natura del soggetto, natura rimasta sempre qual'era, perchè costituisce l'essenza di quell'essere; e la scienza rimane del pari assoluta ed immutabile: o la scienza estende il suo studio anche ai modi di essere accidentali, modi dei quali non possa determinarsi una successione fatale, allora a quella prima parte immutabile fa seguito un'altra parte modificantesi conformemente ai modi dell'esistenza.

283. Questa teoria è importantissima, e merita di essere chiarita maggiormente. Ogni scienza trova il suo soggetto o nei fatti dell'ordine cosmico, o nell'ordine logico, o nell'ordine morale, o nell'ordine universale che nella sua estensione tutti li contiene, e che si appunta nel soprannaturale.

284. Quanto ai fatti dell'ordine cosmico, essendo essi subordinati a leggi invariabili e necessarie, ma

solo di necessità relativa, le scienze che li studiano sono anch'esse immutabili e necessarie. L'ordine logico è assoluto ed eterno, come la mente divina, e perciò la scienza che lo studia non può non essere governata da principii assoluti ed immutabili. Che anzi l'immutabilità della Scienza Logica, supera l'immutabilità delle Scienze Cosmiche, di quanto la necessità assoluta supera la necessità relativa.

285. Ma diversamente è a dirsi di quelle scienze, che hanno a loro soggetto l'ordine morale e l'ordine universale. Circa alla Scienza Morale fa d'uopo vedere quanta sia la parte che si fa all'essenza degli enti che campeggiano in quell'ordine, e quanta la parte che si fa alle condizioni accidentali di essi.

286. Primieramente può guardarsi solo a ciò che costituisce l'essenza dell'ordine morale in genere. Ed in tal caso si guarda all'essenza del rapporto fra un essere supremo che comanda ed esseri inferiori intelligenti e liberi, che subiscono il comando: il qual rapporto non può certamente contraddire alla natura, tanto dell'essere superiore, quanto degl'inferiori.

287. Ma può inoltre volersi studiare l'ordine morale per rispetto all'uomo. Allora nello studio di quel rapporto non basta considerare oltre l'essenza dell'essere superiore, l'essenza di un essere inferiore generico, intelligente e libero. Bisogna di giunta determinare quale sia l'essenza dell'uomo, perchè in tal caso l'essere intelligente e libero inferiore è appunto l'uomo. E poichè l'uomo non è una pura intelligenza, ma è al tempo stesso intelligente e senziente, e non è puro spirito, ma anima e corpo; il rapporto, mentre non po-

trà contraddire a quello trovato per le pure intelligenze, ed anzi ne avrà molta parte di simile, e su esso troverà il suo fondamento; pure non potrà essere l'identico, perchè si tratta di un essere avente altre proprietà essenziali, oltre l'intelligenza e la libertà.

288. Ambedue queste scienze guardano però alla pura essenza del loro soggetto, e perciò riescono assolute ed immutabili. Ma ciò non basta. Studiata la Scienza Morale in tal modo è ben poco utile nella pratica, perchè soverchiamente astratta. E diffatti in concreto non esiste nè l'essere intelligente in genere, nè l'uomo generico.

289. Perchè la Scienza Morale possa essere di guida nella pratica, bisogna studiare l'uomo quale esso è nel fatto. Allora è possibile fissare massime morali, che si conformano a quelle prime immutabili, ed al tempo stesso alla natura e allo stato presente dell'uomo. Ed ancora è possibile un confronto dello stato presente con l'ideale perfezione veduta da quelle prime due scienze, e così avvisare i difetti attuali, i miglioramenti possibili per ora, e perciò preparare nuovi incrementi morali. Ma poichè lo stato di fatto dell'uomo è continuamente variabile secondo l'età, il sesso, la razza, il genere di vita, la coltura, la religione, la civiltà, e questa è diversa per ciascun tempo e per ciascun popolo, ne segue che le massime morali debbano risentirsi di tale variabilità, e quindi le stesse conclusioni della scienza debbano in parte riescire mutabili e contingenti.

290. Quanto si è detto ci fa persuasi che nelle Scienze Morali si ha a distinguere una parte immuta-

bile ed assoluta, ed una parte mutabile e relativa. Quella guarda all'essenza degli esseri, questa al loro modo d'essere accidentale. Quella senza di questa è inattuabile, questa senza di quella è priva di fondamento, non ha dignità di scienza, ed è gretto empirismo.

291. Lo stesso è a dirsi della Filosofia che, studiando l'ordine universale, è a definirsi la Scienza delle relazioni universali. La Filosofia speculativa guarda all'essenza degli esseri, ed è nelle sue conclusioni assoluta ed immutabile. Il quale requisito si estende a tutte le scienze, che in essa sono comprese, e però all'Ontologia, alla Teologia, alla Cosmologia, all'Antropologia, alla Psicologia.

292. Ma quando la Filosofia passa alle teorie della pratica, bisogna andare molto guardinghi nell'affermare. Circa alla Logica, come si è veduto, è anch'essa immutabile ed assoluta. Non così le teorie del bello e del buono. Quella in quanto è Callologia, e guarda all'essenza del bello è immutabile: in quanto è Estetica, e studia il sentimento che noi abbiamo del bello, è in parte relativa e mutabile. Questa, cioè la Morale, si è già veduto essere costituita di due parti, una delle quali è per sua natura mutabile, rimanendo immutabile quella che guarda alla pura essenza degli esseri.

293. E poichè la scienza delle relazioni morali parte dall'essenza dell'Ente, e quindi fa capo alla Teologia; dall'essenza dell'uomo, e perciò suppone l'Antropologia e la Psicologia; dall'essenza della relazione prima e fondamentale fra Dio e l'uomo, che è la creazione, studiata dalla Cosmologia; e poichè e Teo-

logia, e Antropologia, e Psicologia, e Cosmologia, tutte si fondano sull'Ontologia; se ne deriva una importante e bella conferma delle relazioni affermate da noi fra le Teorie della pratica e la Filosofia speculativa.

294. Può perciò concludersi che la Scienza morale, in quanto la si deduce dai principii già fissati nella Filosofia speculativa, è come questa immutabile, ed assoluta: in quanto poi si guarda più da vicino la pratica attuale, e s'incontrano nell'uomo condizioni accidentali e mutabili, deve, almeno in parte, riflettere in sè questa variabilità. Ma si nota che questa seconda parte si fonda sempre sulla prima, perchè per quante limitazioni si riscontrino nel modo d'essere accidentale dell'uomo, la sua essenza rimane sempre la stessa.

CAPITOLO V.

APPLICAZIONI ALLA SCIENZA DEL DIRITTO.

Appunto XX. — Articolo I.

LA PARTE IMMUTABILE
E LA PARTE MUTABILE DELLA SCIENZA DEL DIRITTO.

295. Queste teorie hanno un' applicazione luminosissima nella Scienza del Diritto. Volendo di fatti dare di questa un concetto affatto rudimentale, può dirsi per ora ch' essa sia — la scienza delle relazioni morali esterne giuridiche degli esseri umani. — In seguito ci sforzeremo di darne un' idea più completa.

296. Or chi non vede che queste relazioni in quanto derivano dall' essenza dell' uomo hanno sempre un alcun che di stabile e di permanente, ed allo stesso tempo qualche cosa di mutabile e di passeggero per rispetto agli stati diversi dell' esistenza?

297. Nel Diritto vi ha dunque un elemento immutabile ed assoluto, ed un altro mutabile e relativo: la quale distinzione deve naturalmente riflettersi nella scienza che lo studia. D'altronde si avrà luogo a dimostrare che la Scienza del Diritto non è che una parte della Morale. E poichè si è riscontrata quella distinzione nella Morale, è possibile ravvisarla pure nella Scienza del Diritto.

298. Che nel Diritto vi abbia un elemento mutabile e progressivo, elemento cioè che muta e pro-

gredisce, a seconda che mutano e progrediscono le condizioni determinanti la vita degli esseri umani, è verità omai accettata dalla Scienza. Basta il dare uno sguardo alla storia dell'umanità per persuadersene. E ce ne persuadono, oltre quelli che seppero fare la giusta parte all'assoluto e al relativo, anche le intemperanze di coloro, che disconoscono ogni principio assoluto e divino.

299. Fra questi ultimi il Voltaire, negando al solito ogni influenza del soprannaturale nei fatti umani di qualsiasi specie essi siano, esce nelle seguenti parole: « Se non vi fossero che due uomini sopra la terra, come vivrebbero insieme? Essi si aiuterebbero, si nuocerebbero, si accarezzerebbero, si scaglierebbero ingiurie, si batterebbero, si riconcilierebbero, non potrebbero vivere nè l'uno senza l'altro, nè l'uno con l'altro. Farebbero come tutti gli uomini fanno ai nostri giorni. Hanno, è vero, il dono della ragione; ma hanno pure il dono dell'istinto: e sentiranno, ragioneranno, agiranno sempre come sono destinati dalla natura. — Un Dio non è venuto sulla terra per radunare il genere umano e per dirgli: — Io ordino ai Negri ed ai Cafri d'andar tutti nudi e di mangiare insetti. — Ordino ai Samoiedi di vestirsi di pelli di renne, e di mangiarne la carne, per quanto insipida, con pesce secco e puzzolente, il tutto senza sale. I Tartari del Thibet crederanno tutto ciò che loro dirà il Gran Lama, ed i Giapponesi crederanno tutto ciò che loro dirà il Dairo. — Gli Arabi non mangeranno il maiale affatto, e i Westfaliani non si nutriranno che di maiale. — Io voglio tirare una linea dal monte Caucaso all'E-

gitto, e dall'Egitto al monte Atlante; tutti quelli che abiteranno ad oriente di questa linea potranno sposare molte donne; quelli che saranno ad occidente non ne avranno che una. — Se verso il golfo Adriatico, da Zara al Polesine, o verso le paludi del Reno e della Mosa, o verso il monte Giura, od anche nell'isola d'Albione, o presso i Sarmati, o presso gli Scandinavi, qualcuno s'avvisa di voler far despota un solo uomo, o di pretendere lui stesso ad esserlo, che gli si tagli il collo al più presto, finchè il destino e noi non abbiamo ordinato altrimenti. — Se alcuno ha l'insolenza e la demenza di voler stabilire o restaurare una grande assemblea di uomini liberi sul Mansanare o sulla Propontide, sia impalato e tirato a quattro cavalli. — Ciò che sarà giusto lungo il corso della Loira sarà ingiusto sulle sponde del Tamigi: perchè le mie leggi sono universali ecc. — Bisogna confessare che noi non abbiamo prove ben chiare neanche nel *Giornale del Cristiano*, nè nella *Chiave del Gabinetto dei Principi*, che un Dio sia venuto sulla terra per promulgare questo diritto pubblico. Non ostante esso esiste: esso è seguito alla lettera tale e quale lo si è annunciato. E si è compilato, compilato, compilato su questo diritto delle nazioni bellissimi commentari, i quali non hanno mai fatto restituire uno scudo a coloro che sono stati ruinati dalla guerra, o dagli editti, o dai commessi delle possessioni [1]. »

300. Queste parole sono ben leggiere. Che i Cafri vadano nudi, ed i Samoiedi coperti di pelli; che alcuni mangino insetti, ed altri si cibino di solo maiale a dif-

[1] VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, V. Droit, sect. 1.

ferenza di quelli che lo escludono affatto dalla loro tavola; non ha nulla che fare con l'esistenza di Dio e di una legge universale. Si ravvisa pur troppo in ciò lo scherzo ed il sarcasmo, con cui Voltaire facea trionfare le sue teorie scettiche, quando gli mancavano ragioni a provare la verità del suo dire. E la Francia paga ora ben caro l'aver dato orecchio al maestro. Se a questo essa deve in gran parte l'aver potuto rompere le catene d'istituzioni antichissime, più non rispondenti ai bisogni nuovi, ed inceppanti lo svolgimento della vita nazionale; deve pure ad esso lo scetticismo e l'anarchia morale, di cui dà all'Europa doloroso spettacolo. Possa questo lacrimevole esempio essere di ammaestramento alla patria mia.

301. Molto più serio, per la fonte onde emana, è il detto omai famoso del filosofo di Clermont. « Non vedesi, così scriveva l'insigne Pascal, quasi nulla di giusto o d'ingiusto, che non cambi qualità cambiando clima. Tre gradi di elevazione del polo rovesciano tutta la giurisprudenza. Un meridiano decide della verità. In pochi anni di possesso le leggi fondamentali si cambiano. Il diritto ha le sue epoche. Piacevole giustizia limitata da un fiume o da una montagna! Verità al di quà dei Pirenei, errore al di là.[1] » Ma queste parole non vanno prese in un senso assoluto.

302. Egli è vero che in questo passo il Pascal copia, quasi alla lettera, il Montaigne. Onde parrebbe che fra i due pensatori passasse una certa comunanza d'idee. Il Montaigne si domanda: « qual bontà

[1] PASCAL, *Pensieri*, Cap. XXV, Traduzione del Badini Vol. II, Torino 1767.

è questa, che io vedeva ieri in credito e domani nol sarà più, e che il passaggio di un fiume fa delitto? Qual verità è questa, che quelle montagne limitano, menzogna al mondo che dimora al di là?[1] » Ma queste due massime che sembrano identiche nella sostanza, appaiono ben diverse se le si considerano in relazione ai pensamenti di chi le pronunciò.

303. E di fatto il Montaigne determina meglio il suo pensiero, e nella parole seguenti palesa ben più chiaramente l'errore, che facea velo alla sua mente. « Sono piacevoli, scriveva poco più basso, quando, per dare qualche certezza alle leggi, dicono che ve ne ha alcune di stabili, perpetue, immutabili, che appellano naturali, le quali sono improntate nell'uman genere dalla condizione della sua propria essenza. E di queste, chi ne fa il numero di tre, chi di quattro, chi più, chi meno.... Sono, io dico, così miserabili, che di queste tre o quattro leggi che hanno scelte, non ve ne ha una sola che non sia contraddetta e disvoluta, non da una nazione ma da molte. Ora, solo segno verisimile, pel quale possano argomentarsi alcune leggi naturali, è l'universalità dell'approvazione.... Che me ne mostrino, se è possibile, una di tal condizione[2]. » È ben chiaro con ciò che il Montaigne riguarda il Diritto come cosa affatto mutabile e relativa.

304. Tale però non è il nostro pensiero. E crediamo fermamente che questo non fosse nemmeno il pensiero del pensatore illustre di Clermont. Se con quelle frasi poteva far dubitare che egli credesse la

1 Montaigne, *Essais*, Liv. II, ch. 12.
2 Montaigne, ib.

verità, la bontà, la giustizia un fatto contingente e variabile, dicendo « il male è facile, perchè multiplo, il bene per contro è difficile perchè unico; » dimostrò abbastanza di credere anche ad un principio unico ed immutabile di moralità e di giustizia.

305. Del resto l'opera di Pascal non è nè un lavoro di filosofia, nè di morale, nè di diritto. Egli vi tratta principalmente della religione rivelata, e fra le altre cose vuol dimostrare che l'uomo cade in errori ed in vizi senza il magistero della rivelazione: e questa massima non sarebbe in armonia con quelle frasi, ove le si prendessero troppo alla lettera.

306. D'altronde non si creda che cercando l'appoggio della rivelazione, esso tacci d'impotenza la ragione umana, e cada nello scetticismo, come vorrebbe il Voltaire, ed altri con lui. Quegli che ha detto in proposito dell'armonia tra la fede e la ragione: « Se contrariamo i principii razionali, la nostra religione diviene assurda e ridicola [1]; » non poteva essere scettico. La grande riverenza del Pascal per la rivelazione non gli impedisce di avere una grande stima ed un profondo rispetto per il pensiero umano. « L'uomo, egli dice, non è che una canna fragilissima, ma è una canna che pensa. » Poco basta ad uccidere un uomo, ma « l'uomo è sempre più nobile di ciò che l'uccide, perchè sa ch'ei muore. » Tale è la grandezza dell'uomo, che essa « si rivela persino in ciò ch'egli si conosce miserabile: » e tutte le sue miserie, poichè le conosce « mostrano la sua grandezza; sono miserie di gran signore, miserie di un re spodestato. [2] »

[1] Conti, *Storia della Filosofia*, Vol. II, lez. 18. — Pascal, ivi, Cap. 5.
[2] Pascal, ivi, Cap. 23.

307. Ma accanto alla grandezza dell'uomo per la ragione fa spiccare le sue debolezze, le sue vanità, le sue fallacie, le sue miserie. Perchè questi confronti? Ce lo dice esso stesso: « Non è bene di far conoscere all'uomo, quanto egli è simile alle bestie, senza fargli vedere la sua grandezza. Egli è anche male fargli conoscere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. Egli è poi malissimo di lasciarlo al buio dell'uno e dell'altro. Ma vantaggiosissimo è di rappresentargli l'uno e l'altro[1]. » Adunque, persuadere l'uomo della sua dignità e grandezza senza che per questa abbia a insuperbire: ecco una delle idee principali di Pascal.

308. Ci si perdoni questa digressione sull'indole dei Pensieri di Pascal. Essa ci pone in grado di apprezzare al loro giusto valore le accuse di scetticismo lanciate contro di essi. La digressione poi è digressione apparente, perchè quanto si è detto ci persuade che le parole del Pascal sono molto più gravi e più serie di quelle di Voltaire e di Montaigne, e quindi hanno speciale importanza per la questione che trattiamo, perchè confermano quanto già per noi si è affermato e dimostrato circa la mutabilità del diritto.

309. Ma fa d'uopo avvertire che questa mutabilità non prova nulla circa alla negazione di principii supremi fondamentali ed immutabili del Diritto. Di fatti che le legislazioni siano diverse in Oriente ed Occidente, a Mezzodì e a Settentrione, che la giustizia cangi di qualità per il passaggio di un fiume o di una montagna, che ciò che è doveroso al di qua dei Pirenei e sulla Loira, nol sia al di là dei Pirenei o sul

[1] PASCAL, ivi, Cap. 23.

Tamigi; tutto ciò non prova punto che esistano più principii di giustizia, che mutano con le modificazioni del tempo e dello spazio. Ma mentre non contraddice l'esistenza di un principio supremo immutabile, prova però chiaramente che rimanendone salva la sostanza, se ne mutano di continuo le forme.

310. Quest' ultima affermazione può essere contraddetta, perchè potrebbe obbiettarsi che nelle molteplici legislazioni si trovano massime affatto contraddittorie, e forme contraddittorie non possono trovarsi in una stessa sostanza. E sta bene. Ma ciò nulla prova contro di noi. Vuol dire soltanto che la mente umana è soggetta ad errare, e che molte legislazioni si basano su falsi principii. Se vogliono provare che il diritto è tutto mutabile, debbono entrare nell'essenza stessa del diritto, ed escluderne affatto ogni elemento assoluto. Credo però, non sarebbe impresa molto facile.

311. Noi avremo campo in seguito di provare per appunto il contrario. E prevenendo quanto si dirà e proverà allora, affermeremo sin d'ora esistere una Legge Naturale regolatrice degli atti umani volontari, che per la sua intelligibilità comunicandosi alla ragione, gli si palesa come potere imperante sulla libertà, e dà quindi origine e fondamento al doppio ordine dei doveri e dei diritti.

312. Il Diritto perciò ha a fonte più remota la Legge Naturale, e a fonte più prossima la personalità umana: quella immutabile ed assoluta, questa sempre la stessa nella sua essenza, mutabile e progressiva nei modi dell'esistenza: e però dal duplice fondamento del diritto, divino ed umano, farsi luogo ad

un doppio elemento nel diritto stesso, quello assoluto ed immutabile, questo relativo e mutabile.

313. So che si nega l'esistenza della Legge Naturale. E già abbiamo veduto il Montaigne oppugnarla, per la ragione che il consenso universale è la sola prova che possa accertarcene, e nel fatto tutte le massime, nelle quali si è voluto raccogliere la Legge Naturale, sono state e sono contraddette.

314. Ma dell'opinione, che fa l'universale convincimento unico criterio del vero, già si vide qual conto debba farsi: e com'esso non sia criterio supremo, ma secondario, d'aiuto e subordinato a quello dell'evidenza.

315. Del resto una massima cesserà d'esser vera perchè è contraddetta? Perchè alcuni non l'hanno creduta, si dovrà dire non esser vera l'impossibilità della quadratura del circolo? Qual'è la verità che non abbia avuto i suoi detrattori?

316. Può anche aggiungersi poi che non manca la prova del consenso universale. Il giovane selvaggio uccide il padre nella vecchiaia per toglierlo agl'incomodi di quell'età: la donna indiana sale sul rogo del marito estinto a dargli una ultima prova di amore: il vincitore trucida i vinti sulla tomba dell'amico morto in battaglia per placarne i mani: lo Spartano gitta nell'Eurota i figli deformi, premia il furto, ubbriaca gli schiavi, per preparare una generazione, che renda grande la patria: le matrone e le donzelle si prostituiscono agli stranieri nel tempio della dea Melitta, per impetrarne il dono della castità e della fedeltà coniugale. Massime inique! si dirà: e ne conveniamo. Ma

al fondo di tutti questi eccessi si troverà un movente nobile e generoso. Se a ciascuno si domanderà, perchè agisci in quel modo? Vi si risponderà, perchè a tutti è doveroso fare il bene.

317. Attraverso i secoli adunque la tradizione umana ripete sempre per la morale la stessa massima, la stessa Legge Naturale — opera il bene — Qual prova più eloquente d'immutabilità? L'errore pertanto non è nella legge, ma nella sua interpretazione: ciascuno opera per il bene, ma può errare nella valutazione del bene. Agli oppositori sfuggì questa distinzione, ed in ciò è a riporsi una causa dei loro errori.

318. Il nostro asserto quindi sull'immutabilità e variabilità del Diritto non è punto infirmato da quelle obbiezioni. Quando perciò si parla della Scienza del Diritto, non s'intende menomamente parlare di «quei sistemi di diritto, che, come dice Pellegrino Rossi[1], alquanti ambiziosi hanno creduto poter egualmente essere utili ed applicabili in ogni tempo ed in ogni circostanza, a qualunque paese, a qualunque popolo. Io intendo quella scienza, la quale, partendosi dai principii del bene e del giusto, sa tener conto delle diverse qualità e proprietà del soggetto al quale si applica; che riconosce in conseguenza, che la sua applicazione non può essere la stessa per l'infanzia e per la virilità dei popoli, che, in una parola, lungi dal trascurare i fatti, ne tien conto; ma che, in un ordine di dati fatti, in un dato stato, si trova essere il

[1] P. Rossi, *Esposizione delle cause fisiche, morali e politiche che influiscono sulla produzione della ricchezza*, Lez. X, presso il Ferrari, *Biblioteca dell'Economista*, Serie Prima, Vol. IX.

miglior diritto possibile, quello che si adatta meglio all'esistenza di quello stato, quello che effettua la somma più grande di bene. »

319. Sorge ora il quesito: quali siano quelle cause, che, influendo sullo svolgimento del Diritto, fanno sì che esso, pur conservandosi immutabile nella sostanza e nei principii, si presenti sempre sotto forme ed aspetti diversi: appunto come la luce del sole che, giusta le parole del Romano Imperatore, è sempre la stessa, quantunque la si veda dispersa sui muri, sulle montagne, e su mille altri oggetti [1].

320. « Datemi la carta di un paese, la sua configurazione, il suo clima, le sue acque, i suoi venti, e la sua geografia fisica; datemi le sue produzioni naturali, la sua flora, la sua fauna, ed io mi assumo di dirvi quale sarà l'uomo di questo paese, e qual parte questo paese rappresenterà nella storia [2]. » Quando il Cousin nelle sue lezioni esciva in queste parole, coglieva molta parte di vero. Certo tutte quelle circostanze materiali hanno molta influenza nel determinare le condizioni attuali e locali dell'umana esistenza, e perciò anche nello svolgimento del diritto: perchè tutti quei fatti agiscono direttamente sui sensi e sugli istinti, ed indirettamente per il senso e l'istinto sulla ragione e sugli affetti. Crediamo però che l'attenzione del filosofo non debba restringersi a ciò.

321. Ci sembra invece che si abbiano a considerare molte altre circostanze e cause, intellettuali, morali, economiche, storiche e politiche. In generale, è nostra

1 Marco Aurelio, *Pensieri*, Cap. VIII, 5.
2 Cousin, *Corso di Filosofia*, 1828, Lez. VIII. p. 17.

ferma credenza, che nell'evoluzione del diritto abbiano parte tutti quanti gli elementi, che concorrono a formare la civiltà di un popolo. E siccome la civiltà di ogni popolo si svolge e si muta a seconda delle attitudini, tendenze, abitudini, più generalmente del genio nazionale; così avverrà del diritto.

322. La questione perciò si collega ad altra importantissima, a quella cioè, che si propone di fissare quali siano *i fattori della nazionalità*. Ma la scienza non ha dato una risposta decisa; e tutti quelli che hanno cercato di fissare il principio determinante delle nazioni, hanno peccato, o per eccesso, o per difetto. Il risolverla è poi impresa troppo grave per me.

323. Diremo solo che fra le molte formole che hanno fissato la nostra attenzione, secondo noi è da preferirsi quella dataci dall'Avv. Luigi D'Apel, già mio egregio Professore di Diritto Internazionale. Il quale crede la divisione dell' umanità in nazioni essere « una disposizione fatta da Dio, per la quale i popoli, secondo loro naturali omogeneità ed eterogenie, si scevrano e si compongono in gruppi aventi le rispettive loro sedi in diverse regioni geografiche; sicchè fra loro si distribuisca, in ragione del genio proprio a ciascuno, e delle rispettive possibilità materiali, il grande compito dell' umano perfezionamento. » Nella qual formola sono bellamente conserti insieme i tre elementi, il divino, l' umano, ed il cosmico.

324. Discende dalle fatte osservazioni una conseguenza di molta rilevanza: conseguenza, che può enunciarsi nel modo seguente. Non è la sola parte immutabile della Scienza del Diritto che sia regolata da

principii, ma pure la parte mutabile. Ci fermiamo su questo fatto, perchè si potrebbe obbiettare, che noi con la nostra teoria rendiamo impossibile la scienza, poichè i principii di questa debbono essere immutabili.

325. A tale istanza rispondiamo. *Ogni scienza studia particolari relazioni*, e lo studio delle relazioni è impossibile senza la notizia dei termini, fra i quali essa corre. Ora si è già detto che i termini stanno alla relazione, come il particolare sta al generale. Quella prima definizione della scienza in genere può adunque convertirsi in quest'altra data dal Gioberti: essere dessa *una notizia meditata ed ordinata dei generali.*

326. Può perciò avvertirsi, che gli oppositori avrebbero ragione, soltanto se noi dicessimo, che quelle scienze, le quali studiano l'uomo non hanno principii immutabili e generali, e che anzi questi variano e sono particolari a seconda delle varie circostanze. Lungi da noi un tale pensiero. Dalle nostre premesse non si può concludere, che solo una parte della scienza sia regolata da principii generali, e l'altra sia lasciata in balia dell'arbitrio.

327. Per noi tutte le parti della scienza sono regolate da principii generali, ma riconosciamo, che tra quelli che ne risguardano la parte assoluta, e quelli che alla parte relativa si riferiscono, passa alcuna differenza. Quei primi hanno ad obbietto l'uomo considerato tal quale; questi l'uomo egualmente, e con le stesse facoltà, ma modificate e mutate a seconda delle varie condizioni storiche, topiche, climatologiche. I primi considerano l'essere umano in sè, i se-

condi quale si presenta ne' fatti. Quindi è che gli uni, non prendendo in considerazione che circostanze immutabili, sono veri sempre ed immutabili finchè l'uomo sia uomo; gli altri sono anch'essi veri ed universali, ma solo in quanto sono sempre applicabili dovunque quelle stesse condizioni s'incontrano. Talchè può concludersi, gli uni essere immutabili per natura, gli altri per identità di circostanze e per ragioni parte intrinseche e parte estrinseche: e però da non confondersi fra loro.

328. Un esempio chiarirà meglio la nostra teoria. — Alla Svizzera conviene un governo democratico. — Questa massima è particolare, ma si basa su quest'altra. — Il governo democratico conviene a qualunque popolo si trovi nelle identiche circostanze della Svizzera. — Ecco un principio che è generale ed immutabile, quantunque si riferisca alla parte mutabile del Diritto. E non basta: questo secondo principio si basa su quest'altro. — Ogni popolo avrà il governo che si merita: — e questo sul vero — non può esistere civile società senza un potere che la regga. — Quest'ultimo è un principio della parte immutabile ed assoluta della Scienza, mentre l'altro è un principio, che collega questa prima parte alla parte mutabile e relativa.

329. Tre ordini di generali o di principii adunque si rinvengono nella Scienza del Diritto.

1° Principii regolatori della parte assoluta della scienza. Esempi: Il potere sociale non può distruggere col suo ingerimento il diritto individuale, ma solo regolarne le modalità: Il potere sociale non può nem-

meno a scopo di bene sostituirsi all' azione individuale e alla virtù intrinseca dell' aggregazione: Il diritto sociale deve completare l'azione del diritto individuale.

2° Principii che legano insieme con vincolo di dipendenza la parte mutabile e progressiva della scienza con la parte assoluta. Esempio: L' ufficio completivo del potere sociale è permanente, ma col crescere della civiltà scema di intensità dilatandosi nell' estensione.

3° Principi regolatori della parte mutabile della scienza, aventi dipendenza dai secondi, e per mezzo di questi dai primi. Esempi: Dato un grado determinato di civiltà, tali e tali sono i limiti dell' ingerimento governativo. In Inghilterra l' ingerimento governativo deve essere minore che in altri Stati.

330. Dopo tutto ciò, ci si permetta di concludere con le parole di Pellegrino Rossi; parole che l'autore diceva riguardo alla Politica Economia, ma che a giudizio dello stesso, sono applicabili in pari grado al Diritto.

« La storia c' insegna nel medesimo tempo a preservarci da due abitudini egualmente funeste, l' abitudine di lasciarsi render servo dei fatti, e l' abitudine di disprezzarli e di non farne nessun conto. L' economista incontra nelle sue investigazioni due ordini di fatti: i fatti generali, costanti, necessari, che non potrebbero essere altri da quel che sono senza una profonda alterazione degli elementi costitutivi della nostra natura; e quegli altri fatti mobili particolari, che possono essere e non essere, esistere qui e non esistere altrove, durare per un certo tempo, sparire, e riprodursi sotto forme e nomi diversi. È così che la

scena del mondo si riempie di fenomeni svariatissimi e che non mutano l'aspetto delle cose, come le immagini di una lanterna magica non alterano punto la parete sulla quale si disegnano.

« I fatti generali e necessari somministrano all'economia politica quei principii i quali, con tutte le deduzioni che ne scaturiscono, costituiscono la scienza, la scienza economica in tutta la sua purezza ed il suo rigore: i fatti mobili e variabili possono modificarne le applicazioni, non possono alterarne le basi.

« Subordinare la scienza a tutta la mobilità, a tutte le contraddizioni dei fatti locali e variabili, sarebbe annichilirla. Potrebbero forse di fatti esservi due scienze, una scienza del Norte, ed una scienza del Mezzodì, una scienza di ieri e una scienza d'oggi? La scienza può essa mutare principii secondo le circostanze, secondo le contingenze dei casi? Non pertanto riescono a questa assurda conclusione quelli spiriti leggieri, i quali hanno in pronto sistemi economici per ciascun accidente della vita sociale, e che abbandonano una dottrina come un vestito, affermando sempre con egual sicuranza, che tengono in mano il vero, che possiedono l'assoluto.

« Si dovrà dunque non tener conto dei fatti particolari e mobili? La scienza debbe essa armarsi di uno stoico disprezzo per quegli accidenti della vita sociale, che ci cagionarono tanti patimenti, e ci espongono a tante perdite? È poi egli vero d'altronde che le circostanze, sia fisiche, sia politiche, dei diversi paesi non debbono modificare per nulla, anche a profitto della ricchezza sociale, i principii della scienza e delle loro applicazioni?

« Riconosciamolo, signori: l'economia politica ha pur essa avuto i suoi increduli e i suoi fanatici, i suoi libertini e i suoi puritani. Sarebbe difficile il dire quali degli uomini senza principii o dei teorici inflessibili abbiano più attraversato ad un tempo il progresso della scienza e lo sviluppo della ricchezza pubblica. *Avviene dell'economia politica come del diritto.* Checchè ne dicano i discepoli di Hobbes, vi è un diritto indipendente da qualsivoglia legge positiva e locale, un diritto che non è l'espressione della volontà arbitraria dell'uomo potente, ma una rivelazione della ragione applicata a certi rapporti della vita sociale, diritto comune, universale, perchè si fonda sulle condizioni generali e permanenti della nostra natura. Vi è pure un diritto particolare a tale o tal altro popolo, a tale o tal altra forma di governo, diritto non meno legittimo che il primo, che lo modifica senza disnaturarlo, o a meglio dire, che lo sviluppa conformemente alle condizioni sociali di ciascuna società civile. In qual codice leggiamo noi che il compratore non sia tenuto di pagare il prezzo della cosa che gli è stata ceduta? Ma vi sono dei paesi dove può ottenere delle facilità, delle dilazioni che gli si negano altrove: qui, qualunque ritardo nell'adempimento dei suoi obblighi lo espone a risarcimento di danni e d'interessi; là, il creditore può anche privarlo della sua libertà personale; qui, il debitore non può pagare che in monete sonanti; là, potrà pagare con carta moneta, e così via dicendo. La regola di diritto comune, l'obbligo di pagare il prezzo, trovasi diversamente modificata nei diversi paesi; ma il principio è gene-

ralmente ammesso, generalmente osservato; il prezzo debb'essere pagato: dovunque questo principio sia stato violato si è fatto una cosa iniqua ed assurda ad un tempo, e la coscienza umana lo ha proclamato...[1] »

Appunto XXI. — Articolo II.

SCUOLA RAZIONALISTA.

331. Due scuole ad un tempo sono in aperta contraddizione con le nostre teorie, *razionalista* l'una, *storica* l'altra. Ben si vede da questa sola enunciazione di nomi, come la prima restringa il suo studio alla parte immutabile del diritto, e la seconda alla parte mutabile e progressiva. È nostro pensiero di esaminarle brevemente consacrando alla scuola razionalista il presente Articolo, ed alla scuola storica il seguente.

332. Il razionalismo ha traccie antichissime, e può anzi dirsi che sia uno dei primi errori ai quali siasi lasciata traviare la mente umana. Sarebbe troppo lungo, e forse estraneo al nostro tema, riandarne la storia dalle prime epoche in cui è entrato nella scienza, sino all'età in cui viviamo. Io credo sia sufficiente il fermarci a considerare quale aspetto prenda il razionalismo nell'ultimo secolo, di quali errori per rispetto al diritto esso sia stato sorgente, e del pari quale benefica influenza abbia esercitato.

333. Giova però innanzi tutto osservare che a sistemi razionalisti si possono ridurre tutti quei sistemi

1 P. Rossi. *Introduzione alla storia delle dottrine economiche*, Opuscolo, presso il Ferrari, loc. cit.

di diritto naturale, che prendono a considerare la pura essenza dell'uomo e non l'uomo quale si presenta nei fatti, e nello stato di società. S'immagina un uomo vivente solo, isolato nel mondo, in una parola allo stato selvaggio, si suppone che esso venga ad incontrarsi con un altro uomo non avente col primo alcun rapporto di società. Loro unica relazione è l'umanità, fondamento di loro naturale eguaglianza. Come vivranno essi insieme? Ecco la questione di fatto. Come dovrebbero vivere insieme? Ecco la questione di diritto.

334. A tali domande si varia nella risposta. Grozio dirà che attesa la socialità che è in ambedue, si associeranno, dando origine alla società, e facendo la socialità fondamento del diritto. Hobbes risponderà, risultarne una guerra, stato naturale essere una lotta di tutti contro tutti, unico rimedio essere la società presieduta da un potere dispotico, e nel diritto dell'imperante annientarsi i diritti degli individui. Rousseau concluderà che fondamento del diritto è la libertà naturale ed inalienabile, e che, formandosi la società, ogni singolo rinunzia ad una parte dei suoi diritti naturali per costituire un diritto sociale, la cui espressione è la volontà generale.

335. Non ci fermeremo a confutarli. Diremo solo che tutti quelli appartenenti a questa scuola piantano un principio, e da quello deducono *a priori* tutta la Scienza del Diritto. Nella questione che noi trattiamo non ci preme vedere se i principii onde partono siano veri o falsi: e se siano proclamati da una scuola o sensista, o materialista, o razionalista. Qui la que-

stione è di metodo: che essendo puramente deduttivo, porta naturalmente a conseguenze, belle forse nell'apparenza, ma nella sostanza inapplicabili. Si tracciano insomma sistemi di diritto, di politica, di governo, che potranno forse esser veri rispetto alla natura inalterabile dell'uomo: ma non sono punto veri per l'uomo che vive, e vede la sua essenza prendere modo dalle circostanze del tempo e del luogo.

336. Più tardi si vide l'errore di ammettere uno stato selvaggio antisociale. Si vide allora non esser vero, che l'uomo abbia direttamente e volontariamente stretto un patto iniziatore della vita socievole. Si pensò giustamente che l'uomo non entra in società, ma vi si trova e vi nasce. Si prese allora a considerare l'essenza dell'uomo vivente in società, la si considerò come principio supremo del diritto, e da essa si pretese dedurre tutte le massime di diritto.

337. Questa scuola ha cansato un grande errore. Ha rigettata l'ipotesi del patto sociale. Non pertanto il metodo è lo stesso, ed avrà le medesime conseguenze. I primi deducono dall'idea dell'uomo individuo, astraendo dalla società; i secondi deducono dall'essenza dell'individuo socievole, astraendo dal modo d'essere della società e dell'individuo: ambedue partono da una astrazione, più larga nei primi, più ristretta e meno indeterminata nei secondi. Ma per tutti la Scienza del Diritto ha per base un astratto, che non potrà mai applicarsi tal quale all'uomo vivente e concreto.

338. Ma il vero fondatore del razionalismo moderno è Emanuele Kant, il quale riguarda il diritto

come un prodotto della *ragione* [1]. Riconosciamo innanzi tutto che Kant, distinguendo una ragione *pratica* da una ragione *teoretica*, e contraddicendo felicemente per quella ciò che aveva detto per questa, giunse a dare un fondamento molto più certo e nobile, che non fosse quello dato dalle teorie sensistiche e utilitarie, che lo riponevano nella felicità, nel piacere, nell'interesse, nell'utile ben inteso. Che anzi l'indirizzo preso dalla scuola filosofica di Kant è vera reazione contro il sensismo allora predominante.

339. Inoltre ritrovato nella ragione pratica un *imperativo categorico*, su esso edifica tutto il suo sistema morale: sistema, che è un grande progresso sui sistemi sensisti anteriori e contemporanei. Ponendo poi la teoria dell'*autonomia* umana, e dicendo, — non impiegar mai l'umanità, nè nella tua stessa persona, nè in quella degli altri, come semplice mezzo, ma rispettala sempre come scopo, e come fine in se stessa; — riponeva al suo posto l'avvilita dignità personale.

340. La morale rigida e ferma del Kant, ad onta dei suoi errori, ha avuta un'influenza sensibile, specialmente in Germania, dove professata in pressochè tutte le scuole, influì grandemente sullo spirito nazionale tedesco, dandogli una superiorità morale foriera della sua superiorità politica. Se non che io sono molto dubbioso, quale fosse la maggiore influenza: o quella di Kant sul genio, o quella del genio germanico sul sistema Kantiano.

341. Ma ad onta di questi innegabili vantaggi,

[1] KANT, *Metafisica dei costumi*.

non può disconoscersi che il metodo *a priori* professato da Kant, e seguito con maggiori esagerazioni da'suoi discepoli, non è adatto a formare un sistema di diritto, capace di essere applicato tal quale.

342. Posta a fondamento del diritto la ragione, si rigettano tutti i dati dell'esperienza, originandosi per tal modo un diritto inflessibile, eguale per tutti i luoghi e per tutti i tempi. Le leggi umane quindi non variano, perchè il diritto naturale dell'uomo è influenzato dalle circostanze in cui vive; ma variano, perchè contraddicono più o meno a quel diritto della ragione eterno e invariabile.

343. Un tale concetto è espresso limpidamente dal Rotteck. « Il diritto di natura è per tutto e sempre il medesimo? Comandava agli antichi Egizi, ai Giudei, ai Persiani, ai Greci o ai Romani, ciò che comanda agli Alemanni, ai Francesi, e agli Inglesi di oggi? parla lo stesso linguaggio alle orde del deserto, ed alle nazioni del mondo civile? Detta le medesime leggi ai popoli cacciatori e ai popoli nomadi, ai popoli agricoli ed ai popoli commercianti, agli Alemanni di Cesare e di Tacito, a quelli di Carlomagno, a quelli degli Hohenstauffen, a quelli di Lutero, a quelli della nostra epoca costituzionale? I Samoiedi, gl'Indiani, i Negri, i Chinesi, i Parigini, i Turchi, i Russi, gli Ottentotti, i Beduini, e gli Inglesi hanno essi in una parola lo stesso diritto naturale? Noi non esitiamo punto a rispondere: sì! [1] »

344. A queste affermazioni naturalmente deve giungere chi, esagerando il metodo *a priori*, lo se-

[1] ROTTECK, *Diritto della Ragione*, Tom. I, p. 64.

para affatto dal metodo sperimentale. Tale esclusività moderata in Kant, e scusabile in lui, perchè mirando a cavar tutto dalla ragione reagiva alla corruzione invalsa per quelli che tutto cavavano dal senso, si determina e si esagera sempre più nei successori.

345. Non ci è possibile riandare gl'innumerevoli sistemi, che in Germania seguono l'indirizzo dato da Kant. Basta avvertire, che il razionalismo tedesco, tanto nel suo periodo *soggettivista* in Kant e Fichte, quanto nel periodo *oggettivista* in Schelling ed Hegel, consacra sempre più il dispotismo del metodo *a priori*.

346. Quest'ultimo poi lo spinge tant'oltre, da applicarlo non solo alla Scienza del Diritto ed alla Filosofia della Storia, ma alle stesse Scienze Naturali ed Astronomiche. Con quanto frutto lo dice il fatto di aver preteso di dimostrare *a priori* che la terra è il centro ed il compendio della natura intiera, perchè è sul nostro pianeta che Dio perviene con la filosofia Hegeliana alla coscienza perfetta di se medesimo. Copernico e Galileo insomma non esistono per lui.

347. Del resto l'esagerazione di questa scuola si palesa abbastanza in ciò che si narra [1] di Daguesseau, il quale ancor giovane sorpreso da Malebranche mentre si occupava nella lettura di Tucidide, ebbe ad essere rimproverato, perchè si divertiva, come un fanciullo, a studiare fatti accidentali, che potevano essere e non essere, piuttosto che applicarsi allo studio delle grandi verità, delle verità necessarie della Filosofia.

[1] Belime, *Filosofia del Diritto*, Vol. I, Lib. II, Cap. XV, alla nota della pag. 241, Parigi 1869.

Appunto XXII. — Articolo III.

SCUOLA STORICA.

348. Di contro alla scuola *razionalista,* si eleva a combatterla la scuola *storica.* Quella procedeva *a priori* e per deduzione, questa procederà *a posteriori* e per induzione. Quella avea detto, il diritto è tutto immutabile, questa lo affermerà tutto mutabile. Nel fatto, errore da ambe le parti.

349. Quale stupenda serie di azioni e reazioni! La scuola sensista teneva il dominio, e Kant sorge a combatterla, a rivendicare i diritti della ragione sul senso. Ma tale reazione riesce eccessiva, e la scuola storica sorge a combattere alla sua volta, e a difendere contro il razionalismo i diritti dell'esperienza. Così l'errore succede all'errore, sistemi erronei perchè eccessivi cedono il campo a sistemi del pari eccessivi. Ma in mezzo alla lotta la verità si fa strada, e l'umanità ottiene nuovi insperati progressi.

350. Ciò che sorprende si è il legame, che nell'origine sua stringe la scuola storica alla scuola Kantiana, quantunque opposte. Il movimento storico Alemanno prende di fatti le mosse dalla Filosofia di Schelling, nella quale si rinviene un miscuglio di gran parte delle dottrine di Kant; con un misticismo cristiano e neoplatonico e col panteismo di Giordano Bruno. Con la *Filosofia della Natura* Schelling dà un impulso potente alle Scienze Naturali; poi con la *Filosofia della Rivelazione,* basata ad una conoscenza profonda della Mitologia, della Linguistica, e della Storia,

desta l'amore di questi studi. Ed allora le scienze positive si svolgono, potentemente aiutate da quell'acutezza e profondità di studio, che *la Critica della ragione pura* di Kant aveva creato in Germania. È questo uno dei più bei vanti di quella filosofia.

351. Si avverta però che nè la filosofia di Kant, nè quella di Schelling sono la vera causa efficiente del sorgere della scuola storica. A me sembra che l'influenza della critica Kantiana, non sia che una causa strumentale, o meglio ausiliaria: e l'influenza di Schelling una pura causa occasionale. La vera causa efficiente è secondo noi il forte e sentito bisogno di escire dal campo delle utopie, di avvicinarsi alla pratica, di scendere dalle nuvole in terra. Il Kantismo avea vinto il sensismo, e la sua missione era compiuta. La scuola storica combatterà gli errori del razionalismo, e cadrà anch'essa, compiuta che abbia la sua missione. Così le scuole si succedono alle scuole, e l'umanità raccoglie ogni briciola di vero che cade da esse, e fonda e migliora la vera filosofia.

352. Hanno stretto rapporto con la scuola storica tutte quelle teorie, che fanno risaltare l'influenza del clima nella storia e nelle legislazioni. Già fin da Ippocrate [1] si erano avvertiti i benefici e malefici influssi del clima sulle istituzioni. Spettava in seguito a Bodino [2] sviluppar meglio il sistema e proclamare che le leggi e forme governative debbono rispondere alle condizioni e ai costumi del popolo. « Ondechè, nota lo Sthal, sotto questo riguardo fu a ragione di-

[1] IPPOCRATE, *De aere, locis et aquis.*
[2] BODINO, *De republica*.

stinto col nome di predecessore di Montesquieu, avendo egli stesso un altro predecessore in Aristotele [1]. »

353. Ma quegli che in queste teorie ha levato più alto il grido di sè, e per il quale la scuola storica ha gran riverenza, è Carlo Secondat, più conosciuto sotto il nome di Barone di Montesquieu. Il suo libro di fatti sullo *Spirito delle Leggi*, quantunque sia ora sorpassato dagli attuali sviluppi della scienza, ebbe grande importanza ed influenza nel suo tempo.

354. Proclamava di fatti la massima, che « se è vero, che il carattere dello spirito e le passioni del cuore nei diversi climi sieno in estremo differenti, le leggi essere debbono relative, e alla differenza di queste passioni, e alla differenza di questi caratteri [2]. »

355. E poichè le passioni e i caratteri si differenziano a seconda dei temperamenti, ed i temperamenti a seconda dei clìmi, il temperamento, e sopra di questo il clima, è il criterio supremo a giudicare della bontà delle legislazioni. « Ne' paesi del mezzodì, così egli scrive, una costituzione delicata, debole, ma sensibile, trova i suoi piaceri nell'amore; mentre nel nord una costituzione sana e robusta, benchè più grossolana e meno viva, li trova in tutto ciò che può risvegliare l'energia dello spirito: la caccia, i viaggi, la guerra, il vino. Nei climi nordici s'incontreranno pochi vizi, molte virtù, con un carattere fermo e leale; mentre avvicinandovi al mezzodì voi credereste allontanarvi dalla morale, tanto vanno aumentando i delitti con la violenza delle passioni.

[1] STHAL, *Storia della Filosofia del Diritto*, Lib. II, Sez. 4.
[2] MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle Leggi*, Lib. XIV, Cap. I.

Quanto ai paesi temperati voi vi troverete popoli incostanti ne' loro modi e nel viver loro, come anche nelle loro virtù e ne' loro vizi, perchè il clima non vi ha un carattere bastantemente determinato per fissare i loro costumi [1]. »

356. Certamente il clima ed il temperamento esercitano una grande influenza sul senso, e quindi sulla fantasia, sugli istinti, nel pensiero e negli affetti. Ma a me sembra erroneo il restringere a quelli tutti gli elementi che influiscono sullo sviluppo della civiltà e del diritto. E già ci avvenne di annoverarne altri. È poi conseguenza di quel principio, fare il diritto tutto mutabile e relativo; massima che non possiamo accettare per ciò che di sopra si è detto.

357. Del resto sull'onnipotenza del clima, il fatto stesso fa sorgere molte dubbiezze: e se parlandosi dell'incostanza nelle istituzioni di popoli abitatori di regioni temperate la Francia e la Spagna sono oggi una dolorosa conferma, la China con la sua immobilità sorge a combattere la generalità della massima, e l'Italia nostra che da cinquant'anni combatte una guerra accanita di indipendenza e di unità, con capi, programmi, tentativi diversi e spesso opposti fra loro, ed ha testè raggiunto lo scopo, ci prova che anche nelle regioni temperate si conciliano la variabilità del carattere e la tenacità dei propositi.

358. L'influenza delle teorie di Montesquieu fu generale e locale. Esso rompeva di fatti i limiti in cui era circoscritto il diritto, con l'esame delle varie legislazioni faceva risaltarne la parte mutabile esage-

1 MONTESQUIEU, ib. Cap. 2.

randola, con la giusta affermazione che le leggi debbono conformarsi ai bisogni scrollava le istituzioni allora esistenti e precorreva, preparandola, la rivoluzione francese con tutti i mali e i beni che ne derivarono. La Francia deve in gran parte a lui i progressi ottenuti nelle libertà interiori e nel pubblico diritto: ma forse deve pure in gran parte a lui quello scetticismo, che si è infiltrato sin nelle ossa di quella infelice nazione, che la trasse alla rovina, ed ora gli impedirà, chi sa per quanto tempo, di risorgere.

359. Accanto a Bodino e a Montesquieu considerati come precursori della scuola storica, è debito aggiungere l'alemanno Herder. Anche questi nella sua *Filosofia della Storia dell' Umanità,* in mezzo alla poesia di cui i suoi libri son ricchi, ponendo la natura come principio della storia, fu obbligato a tenere gli stessi metodi, e perciò dovette giungere ai medesimi risultati. Sono quindi a ripetersi per Herder le medesime osservazioni.

360. Ma il vero fondatore della scuola storica è Savigny. Determinare *a priori* ciò che sia il giusto o l'ingiusto è opera, secondo lui, vana e dannosa. Se anche ciò fosse possibile per la Morale, non lo è pel Diritto. Bisognerebbe ammettere che il diritto fosse qualche cosa di eterno e d'immutabile, per credere che lo si possa determinare *a priori;* laddove l'esperienza ne insegna che le regole di diritto cambiano a seconda dei popoli e delle epoche.

361. Il diritto, sostengono gli storici, si svolge istintivamente, irrazionalmente, come la lingua. I filosofi nella formazione del diritto di un popolo non

hanno una influenza maggiore di quella degli accademici nella formazione di un linguaggio [1]. E come il popolo parla bene la sua lingua qualche secolo prima di avere una grammatica; così il popolo non ha bisogno di filosofi per foggiare il suo diritto [2].

362. Non può adunque farsi questione, se una legge sia giusta od ingiusta. Poichè essa esiste, deve esservi una ragione della sua esistenza: e ciò basta. Si tratta quindi di fatti contingenti e variabili, dei quali potrà indagarsi la ragione non la giustizia, che sono legittimi in quanto sono, ed in quelle determinate contingenze non possono esser diversi da quel che sono. Si tratta di fatti mutabili, che non possono determinarsi *a priori,* e che solo ci può dire la storia. La storia! ecco la sola via che può condurci *ad una vera conoscenza del nostro stato.*

363. Sono questi i sommi punti, nei quali può riassumersi l'idea della scuola storica. Essa non si appaga di valersi della storia all'interpretazione delle leggi, non si appaga di cercare la storia dello spirito umano nella storia dell'istituzioni: essa pretende, che la storia determini la giustizia, poichè narra il fatto. La monogamia e la poligamia, la libertà e la schiavitù, il dispotismo più effrenato e le costituzioni più liberali, i saccheggi e gl'incendi delle città in guerra, la vendita e lo sterminio dei prigionieri, la pena di morte, i sacrifizi umani, furono tutti legittimi e giusti del pari, perchè prodotti dall'istinto dei popoli e narrati dalla storia. So, che molti di questa

[1] Savigny, *Della Vocazione del nostro secolo,* Cap. 2.
[2] Hugo, *Enciclopedia giuridica.*

scuola rifuggono da tali conseguenze. Nessuno di essi ha difesa la legittimità dell'antropofagia, taluno ne ha dubitato per la schiavitù. Ma ciò non iscusa il principio, e queste logiche inconseguenze non cessano di esser tali, per quanto facciano onore al loro buon cuore.

364. Si dirà che il sistema storico vale specialmente pel diritto privato. E ne conveniamo. In tutte le legislazioni vi ha un elemento tradizionale, nè questo può essere studiato che per la storia, la quale ci dà la notizia del passato. Ma nel passato vi hanno delitti e virtù, quelli in maggior copia che queste: e la storia non potrà essere per noi la maestra della vita, se ci si rifiuta un criterio per giudicare i fatti che essa ci narra. Del resto non si vede come fissato quel principio, esso non possa dilatarsi dal diritto privato al diritto pubblico. E di fatti ristretto quel sistema nei suoi primordi al diritto privato, ben presto allagò tutta la sfera del diritto.

365. Ultima conseguenza: una diversità così grande di costumi e di istituzioni, di idee e di credenze, tutte giuste e vere rispetto al popolo sul quale hanno regnato, porta a concludere che non vi ha nè vero nè buono assoluto, che tutto è relativo ai costumi ed al clima, che vi ha un diritto positivo molteplice e variabile, ma nessun diritto naturale ed universale. Savigny non ha dubitato di proclamarlo. [1]

366. Ma se noi constatiamo per tal modo i grandi e deplorevoli errori, ai quali l'esclusività del sistema ha trascinato la scuola storica, siamo ben lungi dal non

[1] Savigny, *Della vocazione del nostro secolo.*

riconoscere i vantaggi che da essa sono derivati alla scienza. La profondità degli studi, la pazienza delle ricerche, la ricchezza dell'erudizione sono vanti, che da nessuno possono essere contestati. Forse potrà lamentarsi che la critica storica in taluno sia spinta tropp'oltre, sino a risguardare una gran parte dei fatti antichi, come favole o miti, creando così un tal quale scetticismo storico: ma questi difetti degli ipercritici scompaiono al vedere quanta luce abbiano sparsa gli storici alemanni sulle epoche più oscure e più intricate della storia.

367. Quanto all'influenza benefica esercitata dalla scuola storica sulla Scienza del Diritto, essa ha grandemente contribuito a meglio determinarne la parte mutabile e progressiva, ad approfondire l'interpretazione delle leggi, e da ultimo con la grande copia dei materiali raccolti ha dato alla Filosofia la possibilità di perfezionare tutte le scienze, che si basano sull'accordo di un elemento assoluto e divino, con l'elemento condizionale, cosmico e umano.

Appunto XXIII. — Articolo IV.

TRANSAZIONE FRA LE DUE SCUOLE.

368. « I Razionalisti e i Positivisti trascorrono ai due estremi: i primi credono alla sola efficacia della ragione sui fatti; i secondi alla sola efficacia di questi su quella, e gli uni credono che la ragione preconosce i fatti, gli altri che, dopo accaduti e osservati, li registra, quelli in breve sono d'opinione che i fatti la ragione li crea, questi che li copia. Vero poi è che

tra fatti e ragione c'è operazione reciproca, e che la ragione nè crea i fatti, e neppure li copia, ma li compie; e vero è altresì che i Positivisti sono assai avari verso la ragione, e i Razionalisti assai prodighi; e quelli risurgeran dal sepulcro col pugno chiuso, e questi coi crin mozzi. [1] »

369. Queste parole del chiarissimo Professore Francesco Acri, esprimono molto bene, a mio avviso, l'opposizione delle due scuole, razionalista e storica, il punto sofistico che rendendole erronee le divide, e l'elemento dialettico che appurate le concilia.

370. Fu detto giustamente, che l'errore suppone sempre la verità, e che anzi l'errore non è altro che una verità o alterata, o esagerata, o dimezzata. Sono appunto queste alterazioni, queste esagerazioni, questi dimezzamenti, che causano l'opposizione dei sistemi. Si stabilisca la verità nella sua purezza, nei suoi limiti, nella sua integrità, e l'opposizione vien meno. Tale ecclettismo è a nostro parere il solo legittimo.

371. Dopo quanto si è detto partitamente pei due sistemi razionalista e storico, ci sembra facile determinare il punto del loro contrasto, e tracciare una via per la quale sia possibile raccogliere e conciliare gli sparsi elementi di verità, che in ambedue sono sparsi a larga mano.

372. Il razionalista non ammette nella scienza che i dati della ragione, nega affatto l'importanza dell'esperienza e dell'osservazione, pretende risolvere tutto *a priori*. L'esagerazione si spinge tant'oltre, che lo

[1] Acri, *Su la natura della Storia della Filosofia*, IV, Bologna 1872.

Schmalz nella sua Scienza del Diritto Naturale rifugge dal pronunciare la parola *vendita*, perchè questa suppone l'invenzione della moneta, che non può concepirsi senza dati sperimentali.

373. Lo storico per converso cava tutta la scienza dai fatti storici, il che è quanto dire dai dati dell'esperienza, nega la potenza della ragione, ove di continuo non sia fecondata dal senso, pretende risolvere tutto *a posteriori*.

374. Nel fatto, verità alterata, esagerata, dimezzata, da ambe le parti. Chè non è vero che metodo buono sia il solo *a priori*, o il solo *a posteriori*; nè è più vero che la ragione nulla possa senza il senso, o che la ragione sia onnipotente. E molto propriamente, mi sembra, l'Acri predisse agli esageratori la pena che il Divino Poeta destinava agli avari ed ai prodighi. Per noi la deduzione e l'induzione, la ragione e l'esperienza, sono tutti mezzi potenti all'acquisto del vero. Ed al vertice sta la massima — *usa per ciascuna disciplina il metodo che le è proprio*. —

375. Il razionalista proclama un diritto assoluto, inflessibile, immutabile. Lo storico lo fa tutto mutabile e relativo. Quello vagheggiando una legislazione cosmopolita, non tien conto delle circostanze accidentali e variabili: questo alla legge positiva, che si muta ogni giorno, sacrifica ogni legge naturale ed universale. Anche qui alterazione, esagerazione, dimezzamento di verità.

376. È vero che la legge positiva si muta: ma spesso si muta la forma e non la sostanza. Le leggi

positive non sono sempre soggette all'arbitrio degli uomini: solo la legge naturale, in quanto in esse s'incarna, le rende giuste e legittime. Ed il matrimonio, la famiglia, l'eredità, il potere sociale non possono essere aboliti a capriccio. « Dire che non vi ha, (afferma Montesquieu, la cui autorità non è certamente sospetta in tale materia), niente di giusto e d'ingiusto che ciò che ordinano o proibiscono le leggi positive, è dire che i raggi del circolo non sono eguali prima che il circolo sia stato tracciato. »

377. Le teorie da noi svolte nell'Articolo I di questo capitolo chiariscono abbastanza quanto sia di vero nelle due opposte opinioni, che richiamano ora il nostro esame. Per noi esiste un diritto assoluto ed immutabile, ed esistono forme diverse, in cui quel diritto si palesa progressivamente, e secondo le condizioni dell'esistenza. Quindi fassi luogo ad un tempo nella scienza del diritto alle opinioni dei razionalisti e degli storici, armonizzandoli fra loro. Il che non è volgare ecclettismo. Perchè non si prendono massime cozzanti, ma si toglie il punto di divergenza fra loro, e le si fanno dipendere da un principio, che non è nè quello dei razionalisti, nè quello degli storici, ma un principio non eccessivo, più completo, più comprensivo.

378. Da quelle teorie deriva pure una conciliazione sul metodo. La massima di fatti — *usa per ciascuna disciplina il metodo che le è proprio* — vuole essere applicata. Or qual'è il metodo per la Scienza del Diritto?

379. Si tenga fermo quanto si disse nell'Art. ci-

tato; che la personalità, o meglio la natura umana, è il fondamento prossimo del diritto. E siccome nella natura umana si riscontrano proprietà essenziali e accidentali, si origina un diritto in parte immutabile e in parte mutabile.

380. L'essenza dell'uomo essendo sempre la stessa, ed originandosi da essa la parte assoluta ed immutabile del diritto, ben si vede come tali ricerche scientifiche rimangano sempre nel mondo delle pure idee: quindi in esse prevale la potenza raziocinativa, ed il metodo non può essere che *a priori*.

381. Nella parte mutabile del diritto per lo contrario influiscono le proprietà accidentali dell'uomo, che possono essere e non essere, e che variano all'indefinito. Non essendovi in esse alcuna logica necessità, per fissarle *a priori*, fa d'uopo attendere che si presentino al senso. A determinare adunque la parte mutabile del diritto, la ragione isolata non vale, ci vuole l'esperienza e l'osservazione, e quindi il metodo è *a posteriori*.

382. Concludiamo che nella Scienza del Diritto il metodo è misto, *a priori* e *a posteriori*. Il metodo *a priori* serve a fissare i principii supremi regolatori della parte immutabile ed assoluta del diritto, e a derivare questa da quelli. Il metodo *a posteriori* risale ai principii regolatori della parte mutabile della scienza, tenendo però sempre fiso lo sguardo a quei principii supremi immutabili, che sovrastano a questi secondi, di quanto la ragione sovrasta al senso.

383. Da ultimo essendoci avvenuto di distinguere, oltre le due accennate categorie di principii, una terza

classe di principii che legano insieme con vincolo di dipendenza la parte mutabile e progressiva della scienza con la parte assoluta, il metodo per fissarli è misto, perchè sono insieme necessarie la notizia delle massime immutabili dataci dalla ragione, e la notizia della possibile mutazione e gradazione delle circostanze accidentali dataci dall'esperienza.

Appunto XXIV. — Articolo V.

RIEPILOGO.

384. È tempo di raccogliere da quanto si è detto sin ora alcuni di quei rapporti tra la Filosofia e la Scienza del Diritto che ci siamo proposti di rintracciare. E mi sembra che il venire a qualche conclusione sia ora molto necessario, per ragioni di non lieve momento.

385. Innanzi tutto è certamente incontestabile, che il ritornare nel corso di un lavoro sulla materia già svolta, aggiunge sempre precisione e chiarezza. Il fare poi che questo ritorno periodico porti di mano in mano a conclusioni sempre più ampie fra loro armonizzantisi, e palesi per tal modo il vincolo che lega insieme le varie singole questioni nell'intento di meglio chiarire e svolgere la questione principale che è oggetto del lavoro, giova grandemente a far vedere l'ordine e la successione delle idee, e così a dare all'opera una impronta maggiore d'unità.

386. Che anzi quest'ultima ragione è quella, che occupa più la mia mente. Perchè alcune delle nostre teorie, ed in special maniera quelle che si riferiscono alle armonie fra la pratica e le teorie della pratica, alle

utopie, all'immutabilità e mutabilità del vero, alla distinzione in talune scienze della parte assoluta dalla parte relativa, all'applicazione di queste teorie alla Scienza del Diritto, alla lotta fra razionalisti e storici ed alla loro conciliazione, potrebbero sembrare alquanto estranee al tema principale che ci tiene occupati. Il lettore però, io spero, avrà a persuadersi che tutte queste teorie hanno per le ricerche nostre una importanza molto maggiore di quanto possa apparire a prima vista.

387. A queste ragioni poi, che ci spingono a tentare un breve riepilogo, può aggiungersene altra: ed è che le conclusioni, che ci sarà dato ora di formulare, potranno agevolarci il cammino ed infonderci nuova forza, con la certezza di non avere errato nel proporre la questione.

388. Detto innanzi tutto che ogni scienza speciale è — *studio di relazioni particolari;* — e definita poi la Filosofia — *la scienza razionale delle relazioni universali;* — abbiamo constatata la distinzione della *Filosofia Speculativa* dalla *Filosofia della pratica* e la loro armonia, basandoci principalmente sull'esame della natura umana, e secondariamente sulla tradizione scientifica.

389. Tutto ciò è per noi di grande importanza. La definizione generica data della Scienza ci gioverà grandemente in seguito a fissare il concetto della Scienza del Diritto. La definizione poi della Filosofia confrontata con quella, che ci sarà fatto di dare della Scienza del Diritto, ci servirà ad affermare con sicurezza l'esistenza di un rapporto strettissimo fra le due scienze, e a chiarire la natura di questa relazione.

390. Quanto alla distinzione delle due parti della Filosofia, speculativa e pratica, ed alla loro armonia, essa ci sembra feconda di una conseguenza molto rilevante. Posta di fatti la distinzione e l'armonia delle due parti, e posto d'altronde, come è vero e sarà dimostrato, che la Scienza del Diritto non sia altro che un ramo speciale della Filosofia deontologica, la relazione cercata si presenta ricca di tutta la sua evidenza.

391. È per questo che noi abbiamo a lungo insistito su quella partizione, ed abbiamo conbattuto le teorie eccessive e separative dei positivisti. Anzi la stessa confutazione delle teorie del Gabelli ha un legame diretto col nostro tema. Dimostrando di fatti che non è vero quello che esso afferma circa la non esistenza della Metafisica, abbiamo tolte molte dubbiezze. E facendo vedere le contraddizioni, nelle quali cadono i positivisti, e specialmente come si contraddicano palesemente nel dire, che per applicare il metodo sperimentale alla Morale, al Diritto, alla Politica è necessario separarle dalla Metafisica; mi sembra che si sia tolta molta credibilità alle loro parole.

392. Del resto dicevamo, che effettuare quella separazione, non perchè richiesta dalla natura di quelle scienze, ma perchè la Metafisica, causa il metodo *a priori*, cadeva in dubbiezze ed errori, mali comunicantisi a quelle altre scienze, non era logico. Ed essere quindi molto più logico il dire: poichè i mali della Morale, del Diritto, della Politica, si originano da una cattiva Metafisica, si migliori quest'ultima, cangiando il metodo. Se non che i danni lamentati essere

immaginari in gran parte, e quanto ad alcuni di essi innegabili, non provenire tanto dal metodo, quanto dalla natura stessa di quelle scienze. E tutto ciò indirettamente è grande conferma dei rapporti esistenti fra la Scienza Prima e la Scienza Giuridica.

393. Ma poichè al giorno d'oggi grandemente si insiste a volere far trionfare la massima falsa di una separazione assoluta, ci sembrava pregio dell'opera indagare la causa di un tal fatto, per vedere se fosse possibile il rimuoverla. E credevamo di trovarla in quell'opposizione che troppo spesso si avvera fra la *pratica* e le *teorie della pratica.*

394. Tale opposizione si palesa in quelle lotte, che tengono diviso il campo dei cultori della Scienza Giuridica, alcuni restringendo questa alla pura interpretazione ed applicazione delle leggi, facendola altri una scienza tutta ideale e per conseguenza non atta a soddisfare i bisogni del foro. Si palesa inoltre in quel detto troppo ripetuto — *una tal massima esser vera in teoria e falsa nella pratica,* — e nell'abuso che si fa della parola *Utopia.*

395. Ci sforzavamo però di vedere, che cosa fosse di vero nei lamenti e nelle accuse reciproche dei filosofi e degli avvocati, e come sarebbe desiderabile, che le due tendenze opposte si dialettizzassero; quando potesse pronunciarsi con verità la massima suenunciata; ed in quali circostanze la parola Utopia potesse usarsi in tutta la sua proprietà.

396. Ritornando poi alla separazione della pratica dalla teoria della pratica, causa non poca della separazione tra la Filosofia speculativa e la Filosofia pra-

tica, e quindi tra la Metafisica e la Scienza del Diritto, se ne cercò la ragione.

397. E posto come principio che il vero è immutabile in sè, si riscontrò innanzi tutto esserne mutabile e progressiva l'apprensione soggettiva nella mente umana, la quale non ne ottiene mai un pieno possesso, ma vi si accosta a mano a mano.

398. Da ciò e da altre considerazioni, e specialmente dall'avvertire che ogni scienza prende in certo modo natura dal soggetto che studia, ci venne fatto di dividere tutto lo scibile in due grandi parti. Nella prima delle quali prendono posto tutte quelle scienze, che nel loro studio considerano fatti immutabili, del tutto indipendenti dalla libera efficienza umana, e perciò vengono a conclusioni immutabili anch'esse ed assolute. Alla seconda categoria invece appartengono le scienze, che studiano fatti misti di necessario e di libero, di essenziale e di accidentale, e che quindi ad una parte assoluta ed immutabile congiungono una parte relativa, mutabile, progressiva.

399. Alla quale ultima categoria appartiene la Scienza Giuridica, nella quale, perchè possa essere feconda nella pratica, bisogna ad un tempo guardare e all'essenza dell'uomo e ai modi accidentali e mutabili della sua esistenza. Nel che s'incontrano le due opposte scuole dei razionalisti e degli storici che studiano il diritto sotto uno solo di quei punti di vista: scuole che debbonsi temperare l'una con l'altra, ove vogliasi fondare una Scienza del Diritto vera e fruttuosa.

400. Tutto ciò dà una spiegazione del segrega-

mento della pratica dalla teoria della pratica, e dei mali che affliggono la Scienza del Diritto molto più vera di quella arrecata dai positivisti, che la ripongono nel troppo stretto legame mantenutosi sino ad ora fra la Metafisica e le Scienze Morali. Palesandoci la ragione vera, ed il modo di rimediare al male, le nostre teorie si presentano perciò strettamente legate alla ricerca sui rapporti della Filosofia con la Scienza Giuridica, e riescono molto giovevoli a combattere l'errore dei positivisti, e a difendere una relazione, che fu proclamata da secoli.

401. Ci si permettano due ultime note. Primieramente che la Scienza del Diritto risultando composta di due parti, l'una assoluta ed immutabile perchè guarda all'essenza, l'altra relativa e variabile perchè guarda agli accidenti, da una parte dà la mano alla Metafisica e dall'altra alla Storia.

402. Secondariamente poi, le ricerche da noi fatte, necessarissime a determinare la natura della Giurisprudenza, sono in gran parte questioni di metodo, e come tali, quantunque indispensabili per quella scienza, pure non appartengono ad essa ed entrano nel campo tutto proprio della Filosofia.

CAPITOLO VI.

DALLA FILOSOFIA ALLA SCIENZA DEL DIRITTO.

Appunto XXV. — Articolo I.

FILOSOFIA SPECULATIVA E FILOSOFIA PRATICA. ORDINE LORO.

403. Egli è tempo di dare un concetto più esatto della Scienza del Diritto. Ma per far ciò, ci è necessario riprendere il discorso là dove si faceva parola della divisione della Filosofia in Speculativa e Pratica. Questo collegamento oltre che ci servirà a far meglio conoscere l'ordine delle nostre idee, e ci porterà naturalmente a dare un concetto più completo della Scienza del Giure, paleserà inoltre quale sia la soluzione da darsi al quesito sull'esistenza di rapporti fra la stessa scienza e la Filosofia, ed ancora la natura di tal rapporto, fissando quale sia il posto che tiene la Giurisprudenza nel grande albero delle Scienze Filosofiche.

404. Ma poichè si è già abbastanza detto in addietro sulla differenza che contraddistingue la Filosofia Speculativa dalla Filosofia della pratica, e sull'armonia che bisogna serbare fra le due parti, a completare quelle teorie basterà soltanto il vedere quale sia l'ordine loro, cioè a quale di esse si abbia a dare la precedenza nella trattazione.

405. Non può disconoscersi l'importanza di questo nuovo quesito. Poichè sarà dimostrato abbastanza il legame della Scienza Giuridica con la Scienza Prima, se sarà provato che la Scienza del Diritto in ultima analisi è frazione della Filosofia Pratica, e che fra le due parti della Filosofia corre un ordine di dipendenza, per il quale le Teorie della pratica sono subbordinate alla Filosofia Speculativa.

406. Il nuovo problema che ci si presenta si confonde con quest'altra ricerca antichissima: se nello svolgimento storico dell' umanità la *scienza* abbia preceduto l'*arte*, ovvero l'*arte* abbia aperto il varco alla *scienza*. E di fatti l'arte accenna alla *pratica*, mentre la scienza rimane sempre nel campo della *speculazione*. Risponderemo prima a questo secondo quesito più generale, per poi applicarne la soluzione al caso nostro.

407. Si credette da taluno che l'*arte* debba precedere la *scienza*, in quanto l'esperienza ci dimostra che l'arte prepara sempre il campo a nuovi perfezionamenti della scienza. Così la confezione delle lenti, degli specchi e de' teloscopi, ha dato vero carattere di scienza all'Astronomia e l'ha perfezionata. Così pure l'arte, sia pure rozzissima, con la quale i primi uomini fabbricarono le loro capanne, dette origine alla scienza dell' Architettura. In tale opinione è molta parte di vero.

408. Le si potrebbe obbiettare però che quell'arte non sarebbe stata possibile, ove prima non vi fosse stata la notizia del soggetto, sul quale si è esercitata l'arte medesima: si conclude quindi che la *scienza*

precede l'*arte*. Così, di rimando, quell'arte di telescopi, la quale ha perfezionato l'Astronomia, non sarebbe sorta, ove prima non vi fosse stata la notizia della riflessione e della refrazione dei raggi luminosi, in altri termini senza la scienza dell'Ottica. Ed egualmente i primi uomini non avrebbero incominciato a fabbricar capanne, ove loro fossero state ignote alcune proprietà delle piante, de'muschi, delle pietre, e dell'argilla, e di più non avessero conosciute, almeno praticamente, le leggi dell'equilibrio.

409. Riassumiamo la questione: l'arte è necessaria alla scienza, dunque l'*arte ha preceduto la scienza:* la scienza è necessaria all'arte, dunque la *scienza ha preceduto l'arte*. Siamo in un circolo vizioso: dobbiamo escirne.

410. Riconosciamo innanzi tutto che l'*arte* suppone sempre la *notizia del soggetto,* sul quale si esercita l'arte stessa, e che questa tanto sarà più perfetta, quanto più perfetta sarà la notizia del soggetto.

411. Ciò posto, noi riscontriamo nella storia dell'*arte* due periodi marcatamente distinti: nel primo noi ritroviamo un'*arte rozza ed iniziale,* nel secondo un'*arte perfezionata e sviluppata*. Da qual ragione dipende tale varietà? La ragione si è che alla prima precedette una *notizia del soggetto incerta, limitata, elementare:* alla seconda invece, *una notizia certa, completata e perfezionata* da successive e ripetute osservazioni su quella stessa *arte* in prima rozzissima, e dalla riflessione.

412. Queste premesse ci danno modo a risolvere il problema. Precede innanzi tutto una notizia limita-

tissima delle cose dataci dall'*esperienza naturale*. Su tale notizia si fonda la *prima arte*; arte rozza ed imperfetta, imperfetta essendo la notizia del soggetto. Questa prima arte ci aiuta in successive osservazioni ed esperienze, che con l'opera della riflessione danno origine alla *scienza*. Segue poscia il *secondo periodo dell'arte*, periodo di perfezionamento proporzionale agli sviluppi della scienza. Da ultimo si fa luogo ad un avvicendarsi dei progressi delle *scienze* e delle *arti*, per la quale vicenda l'*arte* conferisce allo svolgimento della *scienza*, e la *scienza* a quello dell'*arte* [1].

413. Un esempio chiarirà meglio il nostro pensiero. Fu osservato da prima che il legno galleggia sopra le acque: l'uomo pensò di giovarsene e creò la prima nave. Ma qual nave? I canotti de'selvaggi ce ne danno una mostra. Intanto da quel momento fu permesso all'uomo attraversare, scendere, risalire le correnti dei fiumi, e le acque de'laghi e de'mari. Ciò fu occasione più prossima a molte e svariate osservazioni. Si rese così possibile conoscere più da presso la natura delle acque, e de'galleggianti, alcune leggi di equilibrio e di movimento, sulle quali notizie vennero a poco a poco sorgendo o perfezionandosi la Meccanica, l'Idrostatica, l'Idrodinamica, che figliarono la scienza della Nautica. E questa si volgeva alla pratica, e perfezionava alla sua volta l'arte nautica. Finalmente al giorno d'oggi vediamo alternarsi i vantaggi: l'arte nautica perfezionarsi per lo sviluppo sempre maggiore

[1] CONTI, *I Criteri della Filosofia*, Vol. 1, *Dialogo sulla Filosofia Cristiana*, Parte II.

della scienza nautica: e la scienza nautica far tesoro dell'infinite osservazioni e scoperte, alle quali dà luogo l'arte nautica generalizzata e perfezionata.

414. Tutto ciò si applica alla Filosofia. Anche in questa ferve la lotta se la *pratica* debba precedere la *speculazione*. E noi incontriamo opinioni apparentemente ben disparate. Si dice: alla speculazione è necessaria l'arte del ben pensare; quindi la Logica, e perciò la pratica, deve precedere. Oppure: è impossibile lo studio dell'arte del pensiero, senza conoscere che cosa sia il pensiero: quindi preceda la Psicologia. Ovvero: non si pensa senza le idee, non si ragiona senza le norme, alle quali il pensiero obbedisce, non vi ha arte senza i principii regolatori, e quindi senza la notizia degli universali: quindi preceda l'Ideologia o l'Ontologia [1].

415. Quanto si è detto di sopra ci servirà di scorta per escire da questo laberinto di opinioni contrarie. Secondo noi, che in tale importantissima questione seguiamo la massima del Conti [2], deve innanzi tutto precedere un *esame sperimentale* della natura umana nelle sue svariatissime facoltà, le quali si palesano nei fatti interiori alla nostra coscienza: e su queste prime notizie dee fabbricarsi una *Logica Elementare*, Logica ristretta a poche nozioni, ma bastanti ad addestrarci alla speculazione. Segue quindi la Filosofia *speculativa*, dalla quale attingendo una notizia adequata del fine umano distinto nelle sue tre forme di Vero, di Bello e di Buono, e del sog-

1 CONTI, *I Criteri* ecc. ib.
2 CONTI, ib.

getto umano con tutte le sue facoltà e tendenze, la Filosofia *pratica* procede a segnare le norme, seguendo le quali, è dato all'uomo camminare all'acquisto del fine, e perfezionarsi.

416. L'ordine quindi, col quale si debbono trattare le discipline filosofiche, è il seguente:

1° Psicologia *sperimentale*, o esame dei fatti interiori.

2° Logica *preliminare*.

Le quali due prime parti costituiscono quasi una *introduzione allo studio della Filosofia*.

3° Filosofia *speculativa*.

4° Filosofia *pratica*.

Nel che vediamo ripetersi l'ordine da noi riscontrato nel procedimento di ogni scienza ed arte: cioè, esperienza, arte iniziale, scienza, arte perfezionata.

417. Concludiamo che, nella questione, se debba precedere lo studio della Filosofia Speculativa, o della Pratica, deve rispondersi, *la speculazione avere sempre la preferenza*.

Appunto XXVI. — Articolo II.

LA FILOSOFIA PRATICA E LA SCIENZA DEL DIRITTO.

418. Si è già detto più volte che la Filosofia Pratica, o meglio ancora la Filosofia o Teoria della pratica, si propone di dare le regole più generali, seguendo le quali l'operare dell'uomo può raggiungere il fine al quale è ordinata l'umana natura.

419. Si è pure notato come il fine dell'uomo abbia una triplice forma, cioè di Vero, di Bello, e di Buono.

L'operare umano adunque ha un triplice fine, e perciò debbono esservi regole diverse che lo indirizzino a ciascuno di quegli scopi.

420. Si ha pertanto una prima divisione della Filosofia Pratica in tre scienze speciali: e sono la Logica, l'Estetica, e la Morale.

421. La prima studia quali siano le *naturali relazioni* dell'umano pensiero con la verità, e ne ricava le leggi alle quali debbono subordinarsi le operazioni mentali ad ottenere l'acquisto del vero; e però la si definisce, *la scienza dell'arte del vero.*

422. La seconda guarda alle *naturali relazioni* fra il soggetto umano ed il bello, e si sforza di cavarne le regole secondo le quali la bellezza imprime la sua forma nelle opere dell'arte umana; ed è quindi *la scienza dell'arte del bello.*

423. Finalmente la terza, cioè la Morale, investiga quali siano le *relazioni naturali* che corrono fra l'operare umano ed il bene, e fissa quali siano i principii il cui rispetto fa sì che le umane azioni si volgano al vero bene. Essa perciò è *la scienza dell'arte del bene.*

424. Le tre discipline pratiche pertanto sono anch'esse scienze di *relazioni.* E ciò fu già mostrato in addietro. Sono le relazioni logiche estetiche e morali quelle che elevate a principii governano come regole l'umano operare.

425. Ma poichè le relazioni possono considerarsi avendosi riguardo più specialmente ad uno dei loro termini, e nel caso nostro può studiarsi principalmente l'*oggetto* della relazione e secondariamente il

soggetto, o viceversa, ne segue una importantissima partizione in ciascuna di quelle discipline.

426. Se si guarda all'oggetto si ha nella Logica *la scienza dei criteri del vero*, nell'Estetica la Callologia che è *la scienza del bello oggettivamente considerato,* nella Morale la Nomologia o *scienza della suprema legge morale*, nella quale s'incarna il buono morale oggettivo.

427. Se per contrario si ha in mira il soggetto, s'incontra nella Logica la Psicologia Logica, cioè *la scienza delle facoltà umane indirizzantisi al vero;* nell'Estetica la Psicologia Estetica, ed anche semplicemente Estetica prendendo questa parola in un senso più ristretto e più proprio, o *scienza del sentimento ed affetto spirituale in quanto tendono al bello;* nella Morale la Psicologia Morale, che è *la scienza della volontà umana* considerata di contro alla Legge che deve aversi come regola degli atti suoi.

428. Queste parti non sono le sole nelle quali possono dividersi la Logica, l'Estetica, e la Morale. Può dirsi ch'esse costituiscono la parte più generale di ciascuna di queste scienze.

429. Alla parte generale tien dietro la parte speciale, la quale alla sua volta si divide in tante scienze inferiori, quante sono le parti in cui può dividersi naturalmente la materia sulla quale ferma il suo studio: scienze inferiori che dipendono dalla parte prima, perchè da questa ricevono i principii e le leggi più generali da applicarsi poi ai temi speciali.

430. Così, ad esempio, nella Logica incontriamo la *Teletica* o scienza del giudizio, la *Sillogistica* o

scienza del ragionamento, la *Metodica* o scienza del metodo; e nell'Estetica l'*Estetica Pittorica, Scultoria, Musicale,* in generale tante Estetiche quante le arti che dalla scienza del bello possono essere regolate.

431. Ma la divisione più importante per noi è quella che ha luogo nella scienza della Morale. Questa nuova partizione dipende dall'aspetto vario in cui si considera il bene.

432. Può riguardarsi di fatti il bene:

1° come legge che impone il dovere, e quindi può studiarsi quale sia il modo di praticare l'obbligazione;

2° come felicità, onde può indagarsi quali siano i mezzi da porsi in opera perchè sia concesso possedere vita felice all'individuo, alla famiglia, alla civile società;

3° finalmente come diritto, cioè come potestà di operare, e possono ricercarsi quali siano i limiti di questa potestà, e come possa essa usarsi all'acquisto della felicità senza ledere la legge del dovere.

433. Il che può riepilogarsi nelle seguenti parole del Conti. « La Morale, posta l'idea del bene, e delle sue specie, mostra la santità del dovere, il senso morale, il diritto e la felicità, le potenze dell'uomo a praticare l'obbligazione, ad esercitare il diritto, a possedere vita felice, e quali i metodi vari di perfezionare l'individuo, la famiglia, e l'umana società [1]. »

434. Segue da ciò una triplice partizione della

1 CONTI, *I Criteri* ecc. ib.

Morale, in *Etica o scienza del dovere*, in *Giurisprudenza o scienza del diritto*, in *Eudemonologia o scienza della felicità*. Tutte le quali scienze dipendono da quelle più generali, quali sono la Nomologia e la Psicologia Morale.

435. Quanto alla dipendenza da quest'ultima è facile il dimostrarlo perchè, o si pratichi l'obbligazione, o si eserciti il diritto, o si operi all'acquisto della felicità, è sempre la volontà che lavora.

436. Rispetto poi alla Nomologia, essa è egualmente supposta da quelle tre scienze. E di fatti il dovere suppone la Legge Morale che lo impone; il diritto guarda alla Legge Morale che tutela la potestà umana di operare imponendone agli altri il rispetto, e segnandone i limiti; finalmente la felicità vera è subordinata alla virtù, l'utile al giusto, e perciò suppone anch'essa la Legge Morale; ed in questa trovano la regola dell'operare quelli che senza disconoscere la giustizia vogliono vivere felici.

437. Eccoci giunti pertanto al punto fissato. Ecco che la Scienza del Diritto ci si presenta alla vista. Essa non è una scienza staccata, ma è figlia della Morale, sorella dell'Etica e dell'Eudemonologia, insieme alle quali fa capo alla Filosofia Pratica, dipendente dalla Filosofia Speculativa.

Appunto XXVII. — Articolo III.

DEFINIZIONE DELLA SCIENZA DEL DIRITTO.

438. Prima di proseguire ci è necessario il fermarci a meglio considerare quale sia lo studio che la Scienza del Diritto si propone. Lo scopo adunque che in quest'Appunto ci terrà accupati, si è di dare la definizione della Scienza del Diritto. Nel che noi ci formeremo prima un concetto rudimentale ed imperfetto della scienza, quale lo si può ricavare da quanto abbiamo premesso, sforzandoci poi di completarlo con nuove osservazioni e col recare alcune teorie, che più avanti ci avverrà di svolgere con maggiore ampiezza.

439. Posto che ogni scienza sia studio di relazioni, che la Morale sia lo studio delle relazioni libere degli esseri umani col bene, che la Scienza del Diritto sia una parte della Morale, riesce evidente che la stessa Scienza del Diritto sia *uno studio di relazioni morali.*

440. Ma ciò non basta. Poichè una tale definizione pecca di troppa ampiezza, e porterebbe a confondere la Scienza del Diritto con l'Etica e l'Eudemonologia e quindi a identificarla con tutta la scienza della Morale. Dobbiamo perciò mirare a restringerla.

441. E ricordando che una definizione si dà per il genere prossimo e per le differenze specifiche, noi conserveremo quell'amplissimo concetto, perchè ci esprime che la Scienza del Diritto appartiene alla Morale, ed aggiungeremo ciò che vale a distinguerla dall'Etica e dall'Eudemonologia.

442. Cominceremo dal dare la differenza che contraddistingue la Scienza del Diritto dall'Etica. E ricorderemo innanzi tutto che l'operare umano per rispetto al bene può essere considerato in un triplice aspetto.

443. Può guardarsi primieramente alla legge suprema, che proibisce ed impone all'individuo libero di operare in un modo anzichè in un altro, conformandosi alla qual legge le azioni umane si dicono moralmente buone. In tal caso adunque la relazione morale è fra l'azione libera dell'uomo e la legge, ed è relazione di obbligazione da una parte, relazione di comando dall'altra.

444. Ben si vede come tutto l'operare umano possa assumersi sotto tale aspetto, e che anche quelle azioni che si compiono all'interno dell'uomo, come il pensiero e gli affetti, in quanto sono regolate dalla libertà vi siano comprese.

445. Che anzi perchè un'azione sia libera è necessario che nell'uomo esista l'intenzione dell'azione stessa. Laonde può dirsi che la moralità delle azioni umane consiste in una relazione interiore fra la libertà e la legge del bene.

446. Egli è vero che la legge impone anche alcune operazioni esterne, quali i doveri di umanità e socievolezza. Ma ciò che costituisce la moralità dell'azione umana è sempre l'elemento intenzionale o *interiore*.

447. E di fatti nessuno osa dire che le azioni di un pazzo siano per lui buone o cattive, quantunque vantaggiose o dannose ad altri, perchè manca l'intenzione. Tanto è ciò vero che oggi troppo spesso si ricorre dagli avvocati difensori alla scusa dell'ubria-

chezza e della pazzia, per sottrarre alla pena i loro clienti rei talvolta di delitti che ci fanno vergognare di essere uomini. Eppure si trovano esseri umani che per smania di lucro o di fama, consci della verità e atrocità del misfatto, ne assumono volontariamente la difesa, sforzandosi con sofismi, e talvolta con mezzi anche più illeciti, a mandare impunito il delitto.

448. Dopo ciò riesce manifesto, che le relazioni morali studiate dall'Etica, lo sono soltanto sotto l'aspetto d'*interiorità*.

449. Ma le azioni umane non si restringono ad una vita puramente interiore. Poichè l'uomo è anima e corpo, e fra anima e corpo esistono intimissimi rapporti, ne segue che l'operare umano interiore si palesi molto spesso negli atti del corpo. Onde non può negarsi che nell'uomo esista una potestà di operare *esteriormente* in conformità dell'interna intenzione. Questo fatto ci porta a considerare nuovi rapporti fra gli uomini, creati dalle loro azioni *esterne*, le quali possono riescire ad altri di utilità o di danno.

450. Ora se la legge suprema morale che regola l'operare umano in ordine al bene, alcune azioni impone, altre ne vieta, altre ne permette, e se all'atto esterno corrisponde l'atto intenzionale interiore, anche le opere umane esterne saranno soggette a tal legge. Perciò nel rapporto esterno fra uomo e uomo la potestà di operare non è exlege, ma regolata anch'essa da leggi supreme.

451. In questa potestà di operare esteriore che nel suo attuarsi crea rapporti fra uomo e uomo, e si conforma alla legge che è sua regola, è riposto appunto il diritto.

452. Fra il dovere adunque e il diritto vi ha la stessa differenza che intercede fra l'atto *interiore* e l'*esteriore*, e perciò la stessa differenza distingue la Scienza del Diritto dall'Etica. Se questa adunque fu definita *la Scienza delle relazioni morali interiori degli esseri umani*, la Giurisprudenza si definirà invece *la scienza delle relazioni morali esterne fra gli esseri umani.*

453. E qui si vede innanzi tutto come ambedue contengano il concetto di relazione morale, perchè tanto il dovere quanto il diritto suppongono il rapporto fra l'uomo interiore, intelligente e libero, e la Legge Morale.

454. Un'altra avvertenza di non lieve momento si è che nella definizione dell'Etica si nominano le relazioni morali *degli* uomini, e in quella della Scienza del Diritto le relazioni morali *fra* gli uomini. Questo modo diverso di esprimere non è cosa indifferente.

455. Il dire di fatti *relazione degli esseri umani,* accenna solamente un termine della relazione, che sono gli *esseri umani*, rimanendo l'altro indeterminato, ed esprimendo così molto bene, a mio avviso, che l'altro termine è universale e può variare per quanto è grande la varietà degli esseri, i quali possono essere tutti l'oggetto dell'azione umana.

456. Dicendosi invece nella definizione del Diritto, *la relazione morale fra esseri umani,* si designa la natura di ambedue i termini, e meglio si esprime che si vuol studiare la potestà morale di operare esterno nella relazione fra uomo e uomo.

457. Ci resta ora di vedere le differenze che nel

complesso delle Scienze Morali distinguono tanto l'Etica quanto la Scienza del Diritto dall'Eudemonologia.

458. Se l'Etica è la scienza delle relazioni morali *interiori* degli esseri umani, e la Scienza del Diritto è la scienza delle relazioni morali *esterne* fra gli esseri umani, per l'Eudemonologia ciò che la distingue non è nè l'interiorità nè l'esteriorità delle relazioni.

459. L'Eudemonologia di fatti, lo si è detto, investiga le norme secondo le quali l'essere umano ottiene vita felice, il che è quanto dire l'*appagamento di sè*. Si considerano quindi gli oggetti dell'operare non in sè ma da un lato puramente *soggettivo*. E poichè il soggetto può riporre la sua felicità in un fatto puramente interiore, come un atto dell'affetto, del pensiero, della volontà, o in un fatto esterno, come l'acquisto reale delle ricchezze materiali, ben si vede come non abbiamo errato dicendo che l'operare umano non è studiato dall' Eudemonologia nè come fatto puramente interiore, nè come fatto esteriore.

460. A noi sembra che l'Eudemonologia studi tutti i fatti che sono materia ad un tempo dell' Etica e della Scienza del Diritto, ma li studi sotto un aspetto diverso: e se queste fermano l'attenzione loro all'*oggetto* della relazione, quella guarda più direttamente il *soggetto*.

461. Onde le tre scienze si attengono per l'identità dei fatti studiati, e si distinguono pel diverso aspetto in che li considerano. Dal che pur si ricava che le conclusioni dell'una scienza non possono contraddire a quelle dell'altra.

462. Dopo ciò potrebbe meglio determinarsi il con-

cetto della Scienza del Diritto, dicendosi ch'essa è la *scienza delle relazioni morali esterne giuridiche fra gli esseri umani*. Nel qual concetto la parola *esterne* vale a distinguere in parte la nostra scienza dall'Etica, e la parola *giuridiche* completa questa distinzione accennando pure la sua differenza dall'Eudemonologia.

463. E ciò perchè l'*esteriorità* sebbene sia grande proprietà del diritto, e l'elemento *interiore* intenzionale sia il vero fattore del fatto etico, pure vi hanno azioni *esterne* che non sono doverose *giuridicamente*, ma solo *eticamente*, e quindi molte azioni esterne sono soggetto dell'Etica e non della Scienza del Diritto. Dicendosi perciò *giuridiche* s'intende meglio che vuolsi parlare delle azioni esterne non in quanto comandate o no dalla Legge Morale, ma solamente in quanto suppongono una potestà di operare che da altri non può essere legittimamente impedita.

464. La parola *giuridica* poi distingue la Scienza del Diritto dalla scienza della felicità, la quale più propriamente può appellarsi *la scienza delle relazioni morali eudemonologiche*.

465. Con ciò che si è detto sinora non abbiamo inteso di dare un concetto esatto e preciso della Scienza del Diritto. Il nostro scopo è stato quello di disegnare le differenze essenziali ricorrenti fra questa scienza e le altre scienze sorelle.

466. Volendo ora precisare meglio l'idea della Scienza del Diritto, non propriamente definendo, ma dichiarando, possiamo dire che essa è *la scienza delle relazioni morali esterne ideali degli esseri*

umani, derivanti dalle proprietà essenziali della natura umana, e considerate in quanto come principii o leggi devono applicarsi in armonia con le varie contingenze di fatto a regolare i rapporti esterni reali di attività fra gli esseri umani.

467. Questo concetto, che forse può essere tacciato di troppa diffusione, ha per quanto mi sembra il vantaggio di esprimere con qualche esattezza l'indole della Scienza del Diritto, indicandone e l'*oggetto* e il *soggetto.*

468. E veramente dicendosi che essa è la scienza delle *relazioni morali esterne ideali* fra gli esseri umani, appare manifesto l'oggetto della scienza. Imperocchè il guardare queste relazioni nella loro *idealità* vale considerarle *obbiettivamente.*

469. Di più il fissare l'idea delle cose senza riguardo al fatto è vederle scevre dalle imperfezioni accidentali che sempre accompagnano il fatto e quindi come aventi ogni perfezione che loro sia essenziale. Onde come tali le si prendono ad esemplare della cosa che noi vogliamo fare, e quindi come *regola* del nostro operare. E ciò appunto noi abbiamo inteso di dire affermando che quelle relazioni morali esterne ideali, si debbono riguardare come *principii regolatori dei rapporti esterni reali.*

470. Che se l'*oggetto* della scienza sono sempre come si è dimostrato in addietro le *ragioni ultime* del soggetto, i suoi *principii*, le sue *leggi*, non può negarsi ch'esso sia espresso abbastanza chiaramente nel concetto da noi dato. Il quale risponde pure alla teoria già da noi posta, nella quale era detto che

le *ragioni ultime*, e quindi i *principii* e le *leggi*, non sono che *relazioni superiori* le quali spiegano, illustrano, governano le relazioni *inferiori*.

471. Nè meno chiaramente è indicato il *soggetto* della Scienza del Diritto. Il dire di fatti che quelle relazioni ideali si derivano *dalle proprietà essenziali* dell'umana natura, equivale al dire che il soggetto sul quale questa scienza ferma il suo studio è l'uomo. E questi non è studiato soltanto nelle sue proprietà *essenziali*, ma pure nelle *accidentali*, poichè è secondo le varie *contingenze di fatto* che quelle relazioni *ideali* si applicano come *leggi regolatrici* dei rapporti esterni *reali* di attività fra gli esseri umani.

472. Queste ultime parole poi richiamando l'attenzione dello studioso all'applicazione delle teorie di cui si occupa la scienza nostra, servono grandemente a provare quanta sia la sua pratica importanza.

473. Finalmente è bene espressa quell'*immutabilità* e *mutabilità* del Diritto, sulla quale abbiamo insistito nel capitolo di sopra. Dicendosi che i principii si cavano dall'*essenza* della natura umana, essendo le essenze infinite ed eterne, si fa cenno dell'*immutabilità*: e poi affermando che l'applicazione si fa in armonia con le varie *contingenze* di fatto si accenna alla *mutabilità*.

474. A completare questa breve analisi della nostra definizione, vediamo ora se essa esprime la sudditanza della Scienza Giuridica dalla Morale, e ciò che la distingue dall'Etica e dall'Eudemonologia.

475. E mi sembra per rispetto alla dipendenza non potersi aver dubbio, perchè parlandosi di rela-

zioni *morali* ideali e di rapporti *morali* reali, si ritrae già il concetto che abbiamo dato della Morale. Recandosi poi altre idee a determinare meglio di quali relazioni morali si parli nella Scienza del Diritto, si nota che questa è scienza più speciale che non sia la Morale. E poichè il particolare dipende dal generale, ne conseguita la dipendenza di quella da questa.

476. Quanto alla distinzione dall'Etica, guardando questa al fatto interiore, è abbastanza delineata avvertendo che le relazioni morali di cui parliamo sono le *esteriori*. Ma per essere più precisi, essendosi già notato che la Legge Morale impone azioni anche esterne, abbiamo voluto meglio dichiarare la differenza.

477. Ora quelle azioni esterne possono considerarsi o solamente come dovere, ed in tal caso si guarda ad un rapporto di *passività* nell'uomo che subisce la legge: o le si considerano come diritto, cioè come *attività* operatrice, senza badare se l'azione sia o no comandata dalla legge, ma solamente come permessa.

478. È questo secondo caso che si studia nella Scienza del Diritto, e noi l'abbiamo espresso dicendo che debbonsi ricercare le leggi da applicarsi ai rapporti esterni reali di *attività* fra gli esseri umani.

479. La differenza della Scienza del Diritto dall'Eudemonologia, è egualmente fermata, poichè questa seconda guarda all'*appagamento del soggetto* e di ciò non si parla affatto nella nostra definizione. Inoltre si accenna l'opposto, poichè dicendosi che i rapporti reali esterni di attivà sono studiati in quanto regolati da *Leggi Morali*, si accenna a qualche cosa di *oggettivo*.

480. Finalmente, potrebbe obbiettarsi che noi non facciamo menzione del termine correlativo del diritto, che è il dovere giuridico. Ma tale dimenticanza è solo apparente. Il rapporto di *attività* da una parte suppone naturalmente quello di *passività* dall'altra; e siccome il rapporto di attività lo si considera fra gli esseri umani, ciò vuol dire che vi hanno esseri umani che rispetto a quell'attività sono passivi. Brevemente il diritto in quanto attività dell'essere umano, suppone di necessità in altro essere umano la passività, che è appunto il dovere giuridico.

481. Del resto non abbiamo creduto di accennare palesemente nella definizione della Scienza del Diritto al dovere giuridico, ma lasciarlo sottinteso. E ciò perchè il dovere giuridico non ha importanza solo come tale, ma pure come fatto etico. E di fatti in quanto il rispetto del diritto è comandato dalla Legge Morale, il dovere è etico: in quanto poi corrisponde al diritto, ed il soggetto del diritto in virtù della Legge Morale che lo protegge esige dagli altri il rispetto della sua attività, il dovere è giuridico.

482. Giustificato per tal modo il concetto che abbiamo creduto poter dare della Scienza del Diritto, possiamo prendere coraggio ad avanzarci nello studio di altre questioni molto importanti.

Appunto XXVIII. — Articolo IV.

DIRITTO NATURALE E DIRITTO POSITIVO.

483. Perchè non si equivochi sul concetto che abbiamo porto, ci pare necessario il fermarci a me-

glio delineare i limiti della Scienza del Diritto. E ciò è tanto più necessario in quanto parlandosi di Diritto, se ne distinguono due specie, il *Naturale* e il *Positivo*, e vi ha chi restringe la scienza allo studio del primo, chi del secondo, e chi vorrebbe si distinguessero in essa due parti riferentisi al doppio punto di vista, in cui si considera il Diritto.

484. La negazione che da molti si fa del Diritto Naturale a vantaggio del Diritto Positivo, proviene, mi sembra, dal falso concetto che se ne formarono nella maggior parte gli scrittori del secolo passato. Volevano di fatti che per Diritto Naturale s'intendesse, quello che avea vigore nello stato di natura anteriore allo stabilimento delle umane società.

485. Non occorre dimostrare quanto sia vano un tale sistema, che oggi è unanimemente rigettato. Vogliamo notato però che ammessa pure come vera la favola dello stato antisociale, e del patto sociale, piuttosto che aversi il vero diritto naturale, si giunge invece a negarlo.

486. Per i sostenitori di tale dottrina di fatti «lo stato di natura, come avverte il Bossuet, è quello nel quale ciascuno può allo stesso tempo tutto pretendere e tutto contestare; ove tutti sono in sospetto, e conseguentemente in guerra continua contro tutti; ove nulla può la ragione, perchè ciascuno appella ragione la passione che lo trasporta: ove lo stesso diritto della natura è senza forza, perchè nemmeno la ragione ne ha; ove per conseguenza non vi ha nè proprietà, nè dominio, nè beni, nè riposo assicurato, nè a vero dire alcun diritto, se non quello del più

forte; ed ancora non si sa chi lo sia, perchè ciascuno può divenirlo, secondo che le passioni faranno insieme congiurare più o meno gente[1]. »

487. Il più logico adunque di tutti quegli scrittori è l'Hobbes, che ammesso lo stato di natura, vede che esso è necessariamente uno stato di guerra di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Onde la massima omai celebre della sua Filosofia: *lo stato di natura è lo stato di guerra.*

488. La società non è che un rimedio a tale condizione infelice, ed ha per iscopo di impedire con le leggi il ritorno di quello stato. Perciò, l'altra massima, falsa per certo, ma non per questo meno logica: *è giusto tutto ciò che la legge comanda.* Ultima conseguenza: negazione d'ogni Diritto Naturale, assoluto dominio del Diritto Positivo.

489. Affinchè l'un diritto non usurpi il posto dell'altro, egli è necessario risalire al loro fondamento o ragione d'essere: e per far ciò necessita innanzi tutto determinare quale sia l'origine del dovere e del diritto. Ma di ciò ci occuperemo in seguito con ampiezza maggiore.

490. Intanto constatiamo che tanto il dovere quanto il diritto, trovano il loro fondamento nella Legge *Eterna.* Ma poichè la ragione umana troppo è limitata per comprenderla, e quel comando nella sua pienezza è ideato, voluto, attuato soltanto dal Creatore, ed anzi è la sua stessa ragione e volontà, ed è l'atto purissimo; ne segue che l'uomo possa apprenderlo solo nelle sue

[1] BOSSUET, *Avvertimenti ai protestanti sulle lettere pastorali del Jurieu,* Avvert. V, § XLIX.

manifestazioni, cioè nelle leggi che ne derivano, primissima fra le quali è la *Legge Naturale.*

491. Però questa ancora non basta a governare la società: e l'esperienza ci persuade come occorra una legge precisa non soggetta alla valutazione soggettiva dell'uomo: in altri termini, necessita che la Legge Naturale sia espressa in formole chiare. Quindi la *Legge Positiva;* la quale è sì fatta dall'uomo, ma non è da lui, e solo è legittima quando non contrasti alla legge di natura.

492. Dal che si deriva che la Legge Positiva non dipende dall'arbitrio del legislatore; ma soltanto dalla Legge Naturale attinge la forza obbligatrice, rendendosi verace riproduzione di lei, allo stesso tempo che ha riguardo alle varie contingenze di fatto.

493. Onde ottimamente il Quesnay parlando delle leggi positive affermava che « nè gli uomini nè i governi loro guari le fanno, nè possono farle. Essi le riconoscono siccome conformi alla ragione suprema, che governa l'universo. Essi ciò dichiarano: le *portano* in mezzo alla società: le presentano all'obbedienza delle persone dabbene, ed anche alla coscienza del malvagio. È per questo che si dice *portatore di leggi, legislatore,* e raccolta di *leggi portate, legislatura,* e che nessuno ha osato dir mai *fattore di leggi, legisfattore,* nè *legisfattura* [1]. »

494. Conseguita da ciò che i diritti possano essere considerati sotto due aspetti: come derivanti dalla Legge Naturale, e si fa luogo al *Diritto Na-*

1 QUESNAY, *Massime raccolte da* DUPONT DE NEMOURS, *e riportate dal* FERRARI nella sua *Biblioteca dell'Economista,* Serie 1, Vol. I.

turale: come derivanti dalla Legge Positiva, che con la forza ne impone il rispetto agli altri, e si fa luogo al *Diritto Positivo.*

495. Riesce perciò abbastanza nettamente tracciato il rapporto fra la Scienza del Diritto Naturale e la Scienza del Diritto Positivo. Imperciocchè se la Legge Positiva è subordinata alla Legge Naturale, eguale dipendenza esisterà fra il Diritto Positivo e il Diritto Naturale, e quindi fra le Scienze che li studiano.

496. Volendo ora delineare il campo sul quale estendono il loro studio le accennate due Scienze, non riesce difficile il determinarlo.

497. Il Diritto Naturale può guardare innanzi tutto a quelle massime supreme, che ha comuni con la morale, le quali il legislatore, senza poter contraddirle, non ha bisogno di promulgare, perchè scolpite nella coscienza d'ogni uomo. Queste massime da Giustiniano sono ridotte a tre: — *Alterum non laedere:* — *Jus suum cuique tribuere:* — *Honeste vivere.* Qualunque sia l'uomo che prendasi a considerare, abiti esso sotto la rigida bruma del polo, o sotto il clima infuocato dell'equatore, in civile società o dalla tempesta gettato sopra una spiaggia deserta, non può violarle senza calpestare la Morale.

498. Può inoltre guardare il Diritto Naturale a tutte quelle istituzioni necessarie nella sostanza loro, ma che possono essere in un modo ed essere in un altro, ed anche a quelle istituzioni che possono essere e non essere. Tutte le quali leggi si dicono essere di diritto naturale non perchè ricavate dalla natural co-

scienza, ma in quanto sono adatte ad agevolare quanto più si possa il raggiungimento del fine imposto all'uomo dalla Legge Naturale.

499. A questo doppio studio corrisponde l'antichissima distinzione di Diritto Naturale *Primario*, e Diritto Naturale *Secondario.* Se non che mi sembrerebbe più proprio l'appellare la prima parte Diritto *Naturale*, perchè datoci dalla naturale coscienza, e la seconda Diritto *Razionale*, perchè indagato e scoperto dalla ragione.

500. Perchè poi non si avesse a confondere la parte prima della scienza con tutta la scienza da noi appellata Scienza del Diritto Naturale, mi sembra potersi questa appellare semplicemente Scienza del Diritto. Il che non è assorbire in essa la Scienza del Diritto Positivo, ma indicare solamente che non vi ha diritto positivo veramente giusto e legittimo, che possa contraddire ai principii del Diritto Naturale.

501. Sono poi necessarie a questa scienza, o come fondamenti, o come aiuti, tutte quelle discipline dalle quali la Scienza del Diritto prende i principii, il soggetto, il fine, il che è quanto dire tutte le scienze filosofiche tanto speculative, quanto pratiche: ed inoltre la storia di tutto ciò che si è pensato in materia di diritto naturale, ed anche la storia civile dei popoli e specialmente delle loro istituzioni.

502. Venendo agli studi che fa la Scienza del Diritto Positivo, può dirsi ch'essa consiste in *una notizia meditata ed ordinata dei diritti umani in quanto derivano dalle leggi positive.*

503. E poichè o si può guardare principalmente

alla confezione delle leggi, o principalmente ai diritti che ne derivano, si hanno due scienze, cioè la Scienza della Legislazione e la Giurisprudenza positiva. Sono poi naturalmente collegate a questi studi, la storia della legislazione, la storia civile, la legislazione comparata, la filologia, la statistica.

504. Non occorre poi il dire che gli studi del Diritto Naturale e del Diritto Positivo, non possono separarsi. Può sì aversi in mira principalmente l'uno o l'altro. E ciò perchè per un lato la legge positiva dipende dalla naturale, e quindi il suo valore e la sua bontà può solo riconoscersi mediante un confronto con questa. D'altro canto poi lo studio che si fa del diritto naturale è fatto appunto allo scopo di correggere e migliorare le leggi positive.

505. Dopo ciò è manifesto che la definizione che nell'appunto di sopra noi abbiamo dato della Scienza del Diritto, si riferisce al Diritto Naturale soltanto, e non al Diritto Positivo. Non pertanto vi è detto che debbono studiarsi i principî ideali nella loro applicazione ai rapporti reali. È quindi espressa l'intima relazione che è fra la Scienza del Diritto da una parte, e le due scienze della Legislazione e della Giurisprudenza positiva dall'altra. Imperocchè la forza morale obbligatrice delle leggi positive, deriva loro dalla sudditanza che mantengono verso le leggi naturali; e la confezione di quelle non può essere che una applicazione e riproduzione, allo stesso tempo varia e fedele, di queste.

Appunto XXIX. — Articolo V.

DIVISIONE E SUDDIVISIONI.

506. Chi vuole di una cosa avere notizia chiara ed adeguata non deve fermarsi alla definizione della cosa, ma posta questa, procedere con opportune divisioni a fissare le varie parti che in essa si contengono. E veramente la divisione è spiegazione della cosa, e quasi sua definizione analitica. Quando poi la divisione sia intera ed adeguata, esposta in termini chiari, e tale che la distinzione delle parti si faccia gradatamente, per modo che escludendosi fra di loro non si disconoscano le relazioni dalle quali sono congiunte, è certo che l'idea del tutto si stampa nelle menti con forza maggiore.

507. Questo nuovo studio, come è importantissimo in ogni scienza, così ha importanza pari nella Scienza del diritto. Nella quale postosi da taluno che soggetto del diritto è l'uomo, e che questi è individuo socievole, si è concluso aversene a distinguere due parti, il Diritto Individuale, e il Diritto Sociale. Sulla quale distinzione si vuole fondata poi l'altra partizione di Diritto Privato e Diritto Pubblico.

508. Senza tacciare di falsità questa massima, ci si permetta di elevare un dubbio sulla sua esattezza. E di fatti il Diritto Privato non corrisponde perfettamente al Diritto Individuale. Guarda questo ai soli diritti dell'individuo, mentre quello si occupa inoltre dei diritti spettanti alle società aventi una personalità giuridica, escluse però quelle materie di diritto che comunemente si dicono politiche.

509. Il Diritto Pubblico poi è più ristretto del Diritto Sociale. Mentre questo si riferisce a tutti quanti i diritti dei quali possono essere soggetti le società umane, di qualsiasi specie esse siano, il Diritto Pubblico guarda solamente alle civili società. E nemmeno si ferma a studiare tutti i diritti, cui queste danno origine. Così esso non parla della società famigliare, nè di tutti i rapporti fra i cittadini e la civile società, ma solo di alcuni: come sarebbe a dire la costituzione della società civile e del potere sociale, lo scopo di quella e di questa, le relazioni del potere sociale coi cittadini nell'intento di raggiungere il fine sociale, ed anche le relazioni fra le varie società civili. Con ciò, si avverta, non intendiamo di delinèare tutta la materia del Pubblico Diritto, e non facciamo che dare un esempio.

510. Brevemente, se da una parte la distinzione del Diritto Individuale e del Diritto Sociale si basa sul doppio aspetto di essere individuo e di essere socievole in che può considerarsi l'uomo; dall'altra la distinzione del Diritto Privato dal Diritto Pubblico ha un diverso fondamento, basandosi invece sulla diversa materia del diritto. Che se la prima divisione ha a fondamento il soggetto, e la seconda la materia, è chiaro che questa seconda non è figliazione e quasi trasformazione della prima.

511. Venendo ora ad esporre il nostro pensiero, ci è necessario collegarlo a ciò che si è detto nell'articolo precedente. Ivi parlandosi della distinzione fra la vera Scienza del Diritto e la Scienza del Diritto Positivo, volendo delineare il campo in cui quella a

differenza di questa esercita i suoi studi, ci venne fatto di accennare due parti principali di essa, il *Diritto Naturale* e il *Diritto Razionale*.

512. Egli è certo che lo studio del Diritto Naturale deve precedere quello del Diritto Razionale, perocchè dandoci quella il sommo principio del diritto, e la notizia di quanto è necessario a costituire la natura del diritto, ci dà i fondamenti d'ogni successiva speculazione.

513. L'epiteto poi di *naturale* applicato al diritto, non è aggiunto a caso. E di fatti il principio ossia l'essenza del diritto, si ricava deducendo dalla legge *naturale*, ed inducendo dall'esame dell'umana *natura*.

514. La quale osservazione ci fa avvertire il legame della Scienza del Diritto con tutte le scienze morali, poichè accenna alla dipendenza del Diritto Naturale dalla Nomologia e dalla Psicologia Morale, le quali costituiscono l'introduzione generale della Scienza Morale.

515. Determinato il principio supremo giuridico e le massime che più immediatamente da esso dipendono, e nelle quali nascosto quel principio si comunica alla coscienza d'ogni uomo, si procede applicandolo ai *rapporti reali* della vita umana, a ricavarne a lume di ragione le regole giuridiche più prossime dell'umano operare. Onde questa nuova parte della Scienza del Diritto noi, secondo il parere di sommi pensatori, appelliamo *Diritto Razionale*, ed il Rosmini nella sua *Filosofia del Diritto* appellò giustamente *Diritto Razionale Derivato*.

516. È in questa nuova sfera del nostro studio,

che noi rinveniamo una partizione molto dettagliata, potendosi enumerare tante parti diverse della scienza quanta è la varietà dei rapporti reali della vita umana. Imperocchè l'essere umano può prendersi in più aspetti, guardandosi all'essere umano *individuo*, e all'essere *collettivo*, e lo si può considerare vivente in relazioni diverse. Ma noi non possiamo che accennare le branche principali della scienza, tralasciando le suddivisioni più minute.

517. Ora quali sono i principali rapporti reali della vita umana? Può l'uomo considerarsi in due stati; come *dissociato,* fuori di qualunque speciale società umana, anche di famiglia e di società civile, in una semplice coesistenza e convivenza con gli altri uomini; come *associato*, legato cioè con altri uomini con vincolo di società ad uno scopo.

518. E si avverta che il considerare l'individuo umano nello stato di *dissociamento* non è rinnovare l'antica teoria dello *stato selvaggio.* Imperocchè noi ammettiamo la coesistenza, e questa, poichè è di uomini, importa sempre una società universale fra essi, che forse sarà ignorata o inavvertita, ma che pure esiste. Brevemente l'uomo dissociato è fuori della famiglia, e della società civile, non dell'umanità.

519. Di più non diciamo essere questo il suo stato naturale; ma poichè le società naturali speciali suppongono sempre l'individuo, ed hanno sempre per ambiente l'umanità, è forza pur dire che lo stato di associazione non potrà distruggere nè l'individuo, nè l'umanità: anzi con questi enti essere in armonia.

520. Studiare quindi l'individuo nello stato di dis-

sociamento, ma coesistente e convivente coi simili, equivale a studiarlo nell'umanità, ed a porre quell'elemento naturale fondamentale, che poi campeggia sempre in qualunque associazione naturale, speciale o generale.

521. Ora secondo che si guardi a quegli stati estrasociale e sociale, si hanno rapporti diversi: chè nel primo caso corrono da individuo a individuo, e nel secondo da associato ad associato.

522. E non cessando l'associato, perchè tale, di essere quanto a sè un individuo, e non essendo la società e il dissociamento che stati diversi in cui questo si trova; conseguita che se vi avranno diritti individuali, questi nella società si trasformeranno, ma non si distruggeranno.

523. Seguono da ciò due conseguenze di molta rilevanza:

1° Il Diritto *Derivato* si divide in *Individuale* e *Sociale*.

2° Il Diritto *Sociale* è trasformazione del Diritto *Individuale*.

524. Egli è dunque necessario prendere le mosse dai diritti meramente individuali, vuoi connaturali, vuoi acquisiti, e vedere quale sia il modo di trasferimento del diritto da uno ad altri nello stato di dissociamento.

525. Poscia si procede con lo studio del *Diritto Sociale,* a determinare quali modificazioni nello stato di civile convivenza subiscano quei diritti individuali, ed il modo di trasmetterli. E poichè la società stessa in quanto ha un potere che la regge, è una e individua,

nascono rapporti nuovi fra i singoli associati e il corpo sociale, ed inoltre fra società e società. Quindi diritti nuovi importantissimi da studiarsi. E potendo una società essere composta oltre che da individui, anche da società minori, è pure da guardarsi alle modificazioni dei diritti di queste, ed ai diritti nuovi che sorgono fra le società minori e la società più ampia che le comprende.

526. Se non che tutto questo studio può farsi, e guardando alla società in genere, ed alle società particolari. Dal che dipende una successiva partizione del Diritto Sociale. Della quale accenneremo soltanto le due branche principali, quali sono il *Diritto Famigliare* e il *Diritto Civile* latamente considerato.

527. Il primo guarda alle modificazioni dei diritti degli individui nella famiglia, e ai diritti nuovi proprii di questa nuova entità, che nominiamo famiglia.

Il secondo fa lo stesso pei diritti degl'individui e delle società minori che concorrono a formare la società civile.

528. Si è già detto come il potere sociale sia quello che, conferendo al corpo sociale un'unità, gli dà una individualità capace di diritti e doveri. Fra le azioni, che al tempo stesso sono dovere e diritto della somma potestà, vi ha quello di fissare alcune massime che determinino le modificazioni incontrate dai diritti individuali, e prevengano le possibili collisioni fra i soci. Nel che il potere non agisce arbitrariamente, ma deve sempre applicare secondo le varie contingenze il supremo principio giuridico.

529. Ora parlandosi delle leggi che emanano dall'autorità che regge la società civile, le si possono distinguere in due categorie. E sono:

1° le leggi *civili-giuridiche*, le quali hanno per iscopo di determinare quali siano i diritti individuali degli uomini allo stato di natura, e quali le modificazioni che hanno subito entrando nelle società minori, e nella società civile, al solo fine di prevenire le discordie degli individui e delle società minori fra loro:

2° le leggi *civili-politiche*, che come lo dice quest' ultima parola, guardano alla società civile, allo scopo di fissarne l' organizzazione, di determinare i mezzi sociali al raggiungimento del fine sociale che è il bene comune, ed il rapporto fra i soci ed i rappresentanti del potere quanto al dovere e al limite della cooperazione nell' ottenimento del fine [1].

530. Segue da ciò una doppia partizione del *Diritto Civile* in *Diritto Privato* e *Diritto Pubblico.*

Il primo applica il principio giuridico alle leggi civili *giuridiche:* e secondo le differenze di queste si disegnano poi nuove scienze più speciali, fra le quali principalissime il *Diritto Commerciale* e il *Diritto Civile* propriamente detto.

Il secondo invece volge il suo studio alle leggi civili *politiche.*

531. L'azione sociale diretta all'ottenimento del fine naturale delle civili aggregazioni, trova nella sua via altre azioni, con le quali dovrebbe operare di conserto, ma può anche trovarsi in collisione. Queste azioni sono di due specie: o degli individui e delle società minori costituenti la massa della società civile; ovvero di altre società eguali coesistenti e di società

1 ROSMINI, *Filosofia del Diritto razionale derivato*, Parte. II, Lib. IV, Sez. II, N. 2477 e seg., Napoli 1845.

minori e individui in queste associati. Nel primo caso dall'incontro delle due azioni si originano rapporti *interni* al corpo sociale: nel secondo rapporti *esterni* Di qui la successiva divisione del *Pubblico Diritto* in *Diritto Pubblico Interno* e *Diritto Pubblico Esterno.*

532. Quanto al Diritto Pubblico Interno, la relazione fra l'azione sociale e l'azione individuale può considerarsi sotto vari aspetti. Può guardarsi di fatti ai rapporti più generali di diritto fra i cittadini e lo Stato, ed ai rapporti più speciali derivanti dalla varietà del fine che si propone l'azione sociale: fine che è remoto e prossimo, l'incivilimento e la sicurezza, e come li nomina il Romagnosi, una grande educazione ed una grande tutela.

533. Indi tre scienze di somma rilevanza, il *Diritto Costituzionale*, il *Diritto Amministrativo*, la *Teoria delle leggi della sicurezza sociale*, della quale ultima è parte importantissima il *Diritto Penale.*

534. E si avverta che le due seconde sono subordinate al Diritto Costituzionale, come la specie al genere, perchè i rapporti speciali non possono mai contraddire ai generali; anzi sono loro subordinati. La Teoria della sicurezza sociale poi in un certo senso rientra nel Diritto Amministrativo, poichè questo guarda al fine remoto, e ad ottener questo è mezzo necessario il raggiungimento del fine prossimo.

535. Venendo ora al Diritto Pubblico Esterno, accenneremo innanzi tutto come da alcuni sia nominato Diritto estrasociale, ed oggi più comunemente *Diritto Internazionale.*

536. Occorre qui un'osservazione importante. Si

è detto che la distinzione del Diritto Pubblico dal Diritto Privato si basa sulla differenza che intercede fra le leggi civili *giuridiche* e le leggi civili *politiche*. Ora può osservarsi che parlandosi di nazioni, cioè di società civili eguali, non può parlarsi di *leggi* perchè manca il potere dal quale emanino e che costringa le nazioni a rispettarle. Le nazioni sono fra loro ad uno stato di natura, e su esse non esiste altra sovranità che quella della Legge Naturale. Il Diritto Internazionale è adunque simile in gran parte al Diritto Individuale, a quella scienza cioè che studia i diritti degli individui viventi nello stato di dissociamento, il che è quanto dire di natura.

537. Del resto all'interno della società possono sempre aversi alcune leggi, che abbiano ad oggetto i rapporti sociali esterni. Anzi qualunque patto internazionale avvenga, diviene per propria natura legge interna delle singole nazioni contraenti. Ma perchè ciò sia è necessario che il patto non contraddica nè alla legge di natura, nè alle leggi interne generali che fissano il rapporto fra gl'individui ed i singoli corpi sociali che fermano il patto. Dal che si rileva lo strettissimo vincolo che congiunge il Diritto Costituzionale e il Diritto Internazionale.

538. Abbiamo con ciò accennate le parti principali in cui si divide la Scienza del Giure. Sarebbe opera troppo lunga e forse non legata al nostro tema, il fermarci a dare le partizioni minori, che sono di numero ben grande. Daremo soltanto i nomi di alcune delle discipline sottordinate più importanti, e delle scienze che, senza essere giuridiche, sono di massimo

sussidio nello studio di queste. E sono:— il diritto rinumeratorio, — il diritto di polizia, — il diritto probatorio, — il diritto militare, — il diritto internazionale di pace, — il diritto internazionale di guerra, — la giurisprudenza positiva, — l'economia politica, — la politica o scienza del governo, — la scienza della legislazione, — la storia della legislazione, — la legislazione comparata, — la filologia, — la storia della scienza del diritto, — la storia civile, — la statistica. —

539. Riassumiamo e concludiamo. Il *Diritto Costituzionale*, il *Diritto Amministrativo*, la *Teoria della sicurezza sociale* rientrano nel *Diritto Pubblico Interno* e questo col *Diritio Internazionale* nel *Diritto Pubblico*. Poi il *Diritto Pubblico* e il *Diritto Privato* che è distinto in *Diritto Civite* in senso stretto e *Diritto Commerciale*, fanno capo al *Diritto Civile* latamente considerato. Il *Diritto Famigliare* e il *Diritto Civile* sono parti speciali e subordinate del *Diritto Sociale*, il quale unendosi al *Diritto Individuale* costituisce la vastissima scienza del *Diritto Razionale Derivato*. Sopra questa poi primeggia la scienza del *Diritto Naturale*, che prendendo le mosse dalla Nomologia e dalla Psicologia Morale, collega tutta la Scienza del Diritto alle Scienze Morali, alla Teoria della Pratica, alla Filosofia tutt'intera.

CAPITOLO VII.

LA MORALE E IL DIRITTO.

Appunto XXX. — Articolo I.

ESAGERAZIONI NELLE LEGGI.

540. Dopo quanto si è detto circa i rapporti della Scienza del Diritto con la Filosofia, sembrerebbe inutile affatto il fermarci a studiare più da vicino i punti di contatto e di differenza tra la Scienza del Diritto, e quella più generale della Morale: e ciò perchè sì l'una che l'altra trovano posto nelle svariate discipline, che compongono la Filosofia *Pratica*. Pure non possiamo dispensarci dall'intrattenervici.

541. Ci spingono a ciò ragioni delle quali non potrà il lettore disconoscere l'importanza. Di fatti nella storia tanto della Morale, quanto del Diritto, ci avviene spesso d'incontrarci in due opinioni opposte, eccessive, e quindi erronee: quella che *confonde* insieme la Morale e il Diritto, e quella che le *separa* insino al punto da negare qualunque rapporto fra esse.

542. Dell'esistenza della prima ci persuade la storia, nella quale spesso avviene d'incontrarci in tali sistemi di Filosofia, di Scienza Giuridica, e soprattutto di legislazione, da vedere bene spesso gl'individui soggetti alla pressione, sovente arbitraria, dei rappresentanti del potere sociale. E più di una volta si

trova la sorgente di tale tirannia, non nella malvagità degli uomini, bensì nell'essersi confuse le due sfere di azione della Morale e del Diritto.

543. Se ci vogliamo spiegare quelle disposizioni di legge, che condannavano nel capo il bestemmiatore, il violatore del sabbato, il figlio irriverente insieme al ladro, all'assassino, al parricida; se vogliamo renderci ragione della facoltà attribuita al potere, di entrare nelle famiglie, sorvegliare non solo l'educazione dei figli, ma puranco il vitto del quale si cibano; indagare i costumi e le credenze religiose, e, trovata impenetrabile la coscienza del cittadino, su semplici presunzioni di violata fede religiosa, o su confessioni strappate alla bocca dell'infelice dalla violenza dei tormenti, condannarlo al rogo; sindacare perfino il talamo matrimoniale, che solo la religione e il secreto mantengono puro e venerato; ed erigersi a giudice delle azioni di quelli che con la morte sono già volati dinanzi ad un tribunale, al cui cospetto ogni saggezza umana si scolora, ogni potente trema, ogni gigante è un granello di arena; se di tutto ciò vogliamo renderci ragione, dobbiamo molto spesso far ricorso alla confusione di cui teniamo parola.

544. E poichè ci è avvenuto di parlare di legislazione, deve notarsi che in essa s'incontra molto più frequentemente il fatto del confondere, che quell'opposto del separare. Del qual fatto ove vogliansi indagare le ragioni, non ci sembra cosa molto difficile l'accennarne alcune delle principali.

545. Innanzi tutto deve avvertirsi che le legislazioni dei popoli corrispondono sempre ai loro bisogni,

ai loro costumi, alle loro tendenze, al loro stato di coltura e di moralità, in generale alla loro civiltà. Or bene, nella fanciullezza dell'umanità tale ancora è il rispetto della Divinità, tale il sentimento religioso, che i rapporti morali si confondono in molta parte coi rapporti giuridici. Troviamo di fatti, che presso le antiche civiltà dell'Asia, tutti quanti i poteri s'incentrano nella casta sacerdotale; essa depositaria ed interprete della sapienza, essa capo supremo dello Stato, essa giudice in fatto di Morale ed in fatto di Diritto.

546. Deve poi aggiungersi che tale è la natura dell'*utile ben inteso*, ch'esso s'indirizza quasi sempre al giusto; in modo che se una legislazione non ebbe a suo fondamento il giusto, sì l'utile, non per questo contraddisse alla Morale. Spesso di fatti per utilità fu condannato nei Codici il furto e l'omicidio: ed il criterio dell'utilità nel Diritto consacrò lo stesso principio che il criterio del giusto avea pronunziato per la Morale. Di ciò è conseguenza che anche negato il fondamento comune della Morale e del Diritto, le si vedono darsi la mano nelle leggi positive.

547. Del resto se nel reggimento degli stati il legislatore vuol guardare al solo benessere, egli è certo che a qualunque fine indirizzi la società, deve innanzi tutto assicurare la sua conservazione. Ora può durare uno stato senza la moralità dei cittadini? No, certo: e tutti i più grandi legislatori l'hanno compreso. Per il che usarono ed abusarono della religione e della morale come di un semplice mezzo al fine dello stato. Di qui la spessa confusione e la rada separazione della Morale e del Diritto nelle leggi.

Appunto XXXI. — Articolo II.

ESAGERAZIONI NEI SISTEMI.

548. Di contro alle leggi che confondono la Morale e la Scienza del Diritto si elevano i pensatori a combatterla, cadendo però molto spesso nell'errore opposto del separare. Perchè ciò? Perchè i pensatori sono naturalmente portati ad esaminare i concetti, scinderli nei loro elementi, e ravvisando ne' fatti gli effetti funesti della confusione, per isfuggire questa, sono indotti facilmente ad esagerare dal lato contrario.

549. Si avverta però, che mentre diciamo nelle teorie spesso prevalere la separazione alla confusione non intendiamo di dire che questa ultima non abbia mai luogo. Notiamo invece che nella storia della scienza nostra, c' incontriamo in due periodi marcatamente distinti, nel primo dei quali si confonde, e nel secondo volendo distinguere spesso si separa.

550. Nel primo periodo la scienza speculativa è in mano ai Teologi, i quali in tutto il campo della Teologia distinguono due sole parti, la *dogmatica* che tratta dei veri da credersi, la *morale* che tratta dei veri secondo cui dirigere le azioni. La Scienza del Diritto non ha ancora vita propria ed autonoma. Non che ai Padri e ai Dottori non balenassero i sommi principii del Diritto Naturale, ma li considerarono solo nel rapporto col fine morale dell' uomo.

551. Ma a fianco dei Teologi vivono i Giusperiti persuasi giustamente che al rispetto delle leggi non basta il principio di autorità, ed essere necessaria una

chiara ragione che le legittimi. Onde il bisogno in essi d'indagare a parte i dettami della ragione per rispetto al diritto. Indi un primo passo ad una successiva distinzione delle due scienze.

552. Quest'opera dei Giusperiti, perchè indirizzata principalmente alla pratica, e ristretta al solo campo delle applicazioni, non poteva dare gran frutto se i Filosofi non si fossero presa in mano l'impresa. A poco a poco però per gli studi di Oldendorp, del Gentile, di Hemming, dello Stefani, di Grozio, la Scienza del Diritto viene svincolandosi dalle scienze affini, prendendo nuovi e rapidi sviluppi.

553. Qui si apre il secondo periodo della storia, nel quale ferve il lavoro per fissare il punto che distingue la Morale e il Diritto. Ma il sistema di Grozio, e quelli dei suoi seguaci Puffendorfio e Burlamacchi non raggiungono lo scopo.

554. Segue poi la scuola di Tomasio con Koehler, Gundling e Gherardo, che si affidano di risolvere il problema, rompendo ogni vincolo, e alla confusione sostituendo la separazione. Ma che ciò non si conformasse a verità ce lo mostrano gli sforzi successivi della scuola di Wolfio e della scuola di Kant, il quale nemmeno, « ha potuto trovare, (sono parole del Rosmini) una linea sì precisa fra tali scienze da comporre ogni dissidio. »

555. « Per le quali cose, seguiteremo col citato filosofo, debbono rappresentarsi come divisi in due grandi classi gli scrittori del secondo periodo, i quali travagliano a stabilire il concetto di questa scienza (quella del diritto) e caratterizzarla per guisa tale

ch'ella non si confonda con l'Etica nè coll'altre scienze vicine; quelli della prima peccanti per *difetto di distinzioni*, quelli della seconda per *eccesso di distinzioni* ed *astrazioni:* i primi trattanti le dottrine del diritto confuse e mescolate con quelle della Morale per modo da scambiare le une con le altre; i secondi scindenti le dottrine del Diritto da quelle della Morale sì crudamente da voler tolta per insino ogni comunicazione e relazione di tali scienze fra loro, costringendole per tal modo a spirare sotto il coltello del loro metodo inesorabile: impinguanti i primi il Diritto di non suoi elementi; estenuantilo i secondi e dimagrantilo col fargli evacuare i suoi propri succhi, e col dissanguarlo fino all'estremo deliquio. Questi ultimi sono quelli che datano se si vuole da Tomasio [1]. »

556. Una notizia storica di non lieve momento si è che i due difetti accennati del confondere e del separare si avverano più di frequente in due schiere di pensatori. Si confonde più facilmente dai Moralisti: mentre dai Giuristi si separa. Nel che ha molta parte un certo amore egoistico per la propria scienza, il quale fa sì che il Moralista creda di accrescere la dignità della scienza e di sè dilatando oltre misura i confini dell'Etica, ed il Giurista pretenda di rendere più autonomo e sè e il Diritto svincolandolo da quella naturale subordinazione che ha con la Morale.

557. Vogliamo notato in ultimo, doversi ora combattere con maggiore energia e perseveranza il metodo separativo, che sembra aver oggi la prevalenza. E ciò io credo sia reazione in molta parte contro quei

[1] ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, Introduzione, III.

pochi che, troppo teneri del passato, si affidano di invigorire la scienza, mantenendola stretta in una unità che, confondendo ciò che naturalmente è distinto, l'annienta.

558. Nè si creda che il difetto del separare sia difetto d'ingegni mediocri, di menti fiacche, le quali sanno cogliere le prime differenze apparenti, ma non hanno abbastanza di profondità per cogliere le somiglianze. Contro la quale opinione non è nostra intenzione, prendere ad esame le teorie dei più profondi pensatori: ciò troppo in lungo ci menerebbe. Basterà all'assunto nostro il recare alcune parole dell'illustre criminalista Carmignani, nella tanto stimata sua opera intitolata — *Teoria delle leggi della sicurezza sociale.* — Si vedrà in esse come l'autore neghi qualunque rapporto tra il *dovere* e il *diritto,* e conseguentemente tra la Morale e la Scienza del Diritto.

559. « Ricondotti, (così egli scrive) alla loro razionale origine, come sistemi di principii e di regole, la Morale e il Diritto, non hanno mestieri di avere circoscritti e segnati i loro rispettivi confini, perchè *sono tra loro due cose essenzialmente diverse.* » E poco prima: « *non avrebbero però i due sistemi cosa alcuna di comune tra loro* nè per l'origine, nè per i mezzi, nè per lo scopo, nè per la sfera della loro attività rispettiva [1]. »

560. Avremo occasione più avanti di vedere, come contrariamente a tale teorica, strettissimi siano i legami, che, senza ledere la loro speciale autonomia,

[1] Carmignani, *Teoria delle leggi della sicurezza sociale*, Lib. 1, Cap. 7.

corrono tra la Morale e il Diritto. Queste poche parole del sommo criminalista ci persuadono intanto, che l'errore del separare non è proprio solo d'ingegni mediocri; ma che menti pur vigorose sono in essa caduti con danni immensi della scienza.

Appunto XXXII. — Articolo III.

ERRORI DI METODO E METODO VERO.

561. Affinchè gli errori degli altri siano di ammaestramento, è d'uopo salire alla sorgente di quelle fallacie. E quanto agli errori notati ci sembra doversene riporre la fonte nell'esclusivismo dei metodi.

562. Fu un tempo che l'idea d'unità e di ordine prevalse. Onde il metodo fu *sintetico,* ed il pensiero dell'unità fece dimenticare le differenze, confondendosi ciò che era distinto. Oggi invece si studiano le differenze a scapito dell'unità: e questo è reazione all'antico sistema. Entusiasti dei progressi che le Scienze Naturali hanno fatti col sistema *analitico,* molti contemporanei pretendono applicarlo alle Scienze dell'uomo, non tenendo conto delle differenze.

563. È per tale andazzo dei tempi, che si stima vero metodo scientifico solo quello che risolve e disgrega, e per progresso il separamento di una scienza dall'altra, anche quando abbiano comune il soggetto. Contraddicono essi a quella sapientissima legge della natura, la quale, al dire del Gioberti, *ingrandisce le sue forze coll'unirle e consertarle insieme;* e che tanto bene da G. B. Carli veniva applicata alla pubblica economia, nel teorema sulla forza delle associa-

zioni, e che esso formulava: — *le forze individuali esser minime, ma l'unione delle singole forze produrre una forza totale, che è maggiore della somma delle medesime.* —

564. Io per me credo che tanto la *sintesi* esclusiva, quanto l'*analisi* ad ogni costo, siano del pari dannose. È pel dominio tirannico dell'una o dell'altra che le Scienze Morali si arrestano e non progrediscono: ed è perciò che il Gioberti fu indotto ad affermare, che ancora non esisteva Filosofia.

565. « E oseremo noi dire che a tante menti fallisse la volontà e il proposito di riescire al vero? Mai no. Non è colpa di intenzioni, ma di metodi; non di conseguenze, ma di principii; colpa di deduzioni e d'induzioni difettive, poichè la *dialettica* che tracciò Platone e che tanto ne inculca il Gioberti (la quale non è se non la concordia della deduzione coll'induzione, conforme all'umana natura tendente al conserto ontologico fra i fatti concreti, e fra le leggi ed i fini) se balenò agl'intelletti, non fu punto da loro avverata. D'onde le tante e sì opposte teorie che dividono le menti; teoriche non punto suscettive di accomodarsi alla pratica, val dire alla realtà delle cose; ed una pratica aliena dall'ideale, che pure ne dovrebb'essere l'anima e la vita. »

566. Concludiamo: « La sintesi che confonde, unificando a costo delle differenze; l'analisi che dissocia, trasandando le analogie ed i rapporti, sono due errori che contraffanno del pari all'umana natura. Dove la sintesi che unisce, rispettando le differenze più cospicue; l'analisi che distingue, senza smarrire

i nessi più intimi tra le idee e le cose, sono il fondamento al solido progresso scientifico, riposto per l'appunto nel far coincidere ognora più i particolari intelligibili cogli universali, e i sensibili cogl'ideali specifici, riflessi dell'ideale supremo, che è l'essenza di Dio. Unità che si diffonde nel vario, varietà che si raccoglie nell'uno; non divorzio e separamento, ma cospirazione e consenso; distinguere a fine di unire vieppiù; unizzare a fine di più salda distinzione, ecco il principio dialettico che acchiude il segreto della saldezza e fruttuosità delle scienze [1]. »

Appunto XXXIII. — Articolo IV.

RAPPORTI TRA LA MORALE E IL DIRITTO. — DIFFERENZE.

567. Quelli che sostengono essere assoluta separazione tra la Morale e la Scienza del Diritto, hanno ciò di vero nella loro teoria: che cioè la Morale e il Diritto non debbono essere fra di loro confuse. Tale parte di verità, che si ritrova nei sistemi loro, non esitiamo a riconoscere.

568. Certamente altro è parlare di Morale, altro di Diritto. Quella ha per oggetto il *dovere*, che riferiscesi a ciò che la legge del bene comanda; questa ha per oggetto il *diritto*, che riferiscesi a ciò che la legge del bene non proibisce.

569. Si dirà che il dovere è correlativo, e suppone un diritto; e che egualmente il diritto è correlativo, e

[1] Gramantieri, *Della Filosofia del Diritto, e delle attinenze sue colle altre scienze giuridiche*, Prelezione letta nella L. Università di Urbino nel Novembre del 1866, Prato 1867.

suppone un *dovere*. Quindi tanto la Morale quanto la Scienza del Diritto, supporre diritti e doveri, e quindi confondersi insieme avendo un soggetto pienamente comune.

570. Si avverta però, che il dovere morale suppone sì un diritto, ma questo s'identifica con la legge del bene, e con l'assoluta volontà che la impone, e quindi è un diritto *assoluto* ed il dovere morale è del pari assoluto. Al contrario nella Scienza Giuridica, il dovere che corrisponde al diritto è di diversa natura: non è di fatti il diritto assoluto che s'impone, ma il diritto dell'uomo; quindi in tal caso il diritto è *relativo*, e perciò relativo il dovere che gli corrisponde.

571. Di più, il dovere morale, importando un'azione obbligatoria per il solo rispetto del bene, esiste sempre nell'uomo, anche quando lo si consideri isolato da qualunque umano consorzio; esso avrebbe sempre il dovere assoluto di riconoscere ed onorare il Creatore, e di conservare e perfezionare se stesso.

572. Al contrario il diritto relativo dell'uomo importando la facoltà di operare liberamente tutto ciò che la legge non proibisce, e solo l'uomo essendo per la sua libertà capace d'impedire queste operazioni, o rispettarle, non può essere esercitato che nella convivenza degli uomini.

573. Segue da ciò che il dovere morale, riferendosi al Creatore, che lo impone con la legge del bene, abbraccia non solo il campo dell'*azione*, ma pure quello dell'*intenzione*, in quanto la sapienza divina scruta i cuori e le menti. Di converso l'esercizio di un diritto relativo, passando sempre da uomo ad uomo

suppone sempre un'*azione esterna*, capace di ricevere una valutazione giuridica.

574. Due conseguenze da ciò: primieramente *il diritto a differenza del dovere ha sempre un carattere di esteriorità:* in secondo luogo *l'ordine morale è più vasto dell'ordine giuridico.*

575. La diversità di estensione fra la Morale e la Scienza del Diritto è mirabilmente avvertita dall'Ahrens nella sua Introduzione allo Studio del Diritto, con le regole seguenti.

1° « *Tutto ciò che è comandato o proibito dal diritto è egualmente comandato o proibito dalla morale.* E ciò per la ragione che questa attira nel suo dominio tutti i precetti e tutti gli atti del diritto e li riveste di una nuova sanzione. Essa prescrive a ciascuno, come dovere, di adempire i suoi obblighi giuridici, non solamente in vista di un'autorità esteriore che può costringere, ma più di tutto di buona volontà, liberamente. Questa sanzione dei precetti del diritto, stabilita dalla morale, non distrugge il loro carattere giuridico più che nol faccia la sanzione più elevata data dalla religione. Colui che è convinto che l'ordine del diritto è nella volontà di Dio, riguarderà una infrazione di quest'ordine come una disobbedienza a una legge divina, e se ne asterrà sotto pena dei rimorsi, senza riguardo alla pena minacciata dalla legge. »

2° « *Ma tutto ciò che è comandato o proibito dalla morale, non è comandato o proibito dal diritto.* Non che il diritto possa proibire ciò che la morale comanda, o prescrivere ciò che essa proibisce;

ma come la morale è, dal lato subbiettivo, più vasta del diritto, ne segue che il suo cerchio abbraccia, sotto un aspetto importante, tutte le azioni del diritto; tanto che la sfera del diritto, che riguarda non il motivo, ma il fondo delle azioni, non si riferisce a tutte le obbligazioni morali. Sotto questo rispetto le azioni morali, o piuttosto i motivi morali sono nella loro fonte interna al di fuori della sfera del diritto. Il diritto non se ne occupa, e non può nè comandarle, nè proibirle [1]. »

576. Da ultimo osserveremo che nella Morale è il Creatore quegli che impone il dovere; e quindi l'uomo non può esercitare *coazione* alcuna, perchè l'obbligazione sia rispettata. Il che, se anche l'uomo il volesse, riescirebbe impossibile, attesochè l'intenzione degli uomini non è scrutabile *intrinsecamente*, ma solo *estrinsecamente*, cioè nei fatti in cui si manifesta, e quindi sempre vi ha tema di errare.

577. Diversamente; nella sfera dei diritti umani relativi, si ha la potestà di esigere che altri con la violenza non disturbi una nostra operazione legittima, ed alla circostanza di costringere al rispetto. Quindi è che nei Codici di Morale noi troviamo sempre a sanzione delle infrazioni, *pene puramente morali:* mentre nei Codici di Diritto ci incontriamo nelle *pene afflittive*, che importano una *coazione* sussidiata sempre dalla forza materiale.

[1] Ahrens, *Corso di Diritto Naturale o di Filosofia del Diritto*, Parte Generale, Cap. II, § 21, Lipsia 1868.

Appunto XXXIV. — Articolo V.

ARMONIE. — FONDAMENTO COMUNE.

578. Se tutte le ragioni recate valgano a convincerci che l'ordine morale è distinto dall'ordine giuridico, e però la scienza del dovere da quella del diritto; non portano però a stabilire la massima che i due ordini e le due scienze non tengano fra di loro alcun rapporto. Sarebbe questa una conclusione troppo eccessiva. Mantenendo ferme le distinzioni arrecate, ci volgiamo ora pertanto a ribattere questa opinione.

579. Contro la quale noi sosteniamo invece la tesi che ove si guardi al principio primo e fondamentale tanto del dovere quanto del diritto, è necessario riconoscere ch'esso è l'identico per l'uno e per l'altro. Che se il dovere e il diritto, l'ordine morale e l'ordine giuridico, l'Etica e la Giurisprudenza sono distinti, ciò non avviene per diversità di principii, ma per differenza del campo di loro azione.

580. Niuno di fatti che ha senno potrà negare che tanto nella Morale quanto nel Diritto, ritornano di continuo quelle tre massime di coscienza contenenti il triplice comando della legge naturale, e che in addietro ci è avvenuto di accennare formolandole: — *Alterum non laedere:—Jus suum cuique tribuere:— Honeste vivere.* —

581. E veramente ove si accettasse per vera la separazione della Scienza del Diritto dalla Morale, sarebbe necessario negare ancora questo fondamento

comune. Ne seguirebbe, che quel triplice principio ove fosse la base della Morale, non potrebbe esserlo del Diritto; se del Diritto, non della Morale; e forse lo si escluderebbe dall'una e dall'altra.

582. Ma poichè non può darsi scienza, nè ordine senza un principio supremo regolatore, è di ciò corollario, che bisognerebbe ricercare quel *fondamento* o ne'bisogni, o ne'costumi, o nelle tendenze o negli istinti, in genere o nella *utilità* o nella *forza*.

583. Allorchè si volesse riservare quel principio, che non con esattezza ma per brevità chiameremo di *giustizia*, a fondamento del solo Diritto, bisognerebbe basare la Morale o sulla *ragione soggettiva*, o sulla *utilità*. In ambo i casi la Morale sarebbe mutabile, e quindi arbitraria, a seconda degli stati in cui può trovarsi la ragione umana, o delle utilità che variano col variare dei bisogni. Oltre di che in fatto di Morale, ogni uomo sarebbe legge e giudice a se stesso: e l'ordine morale sarebbe annientato.

584. Ed egualmente avverrebbe se si facesse *l'utilità* o la *forza* fondamento del Diritto. Il Diritto più non sarebbe immutabile e comune a tutti gli uomini: esso varierebbe coi tempi, coi paesi, cogli individui; qua sarebbe premiato, là punito il vizio, ed a fatti stessi si leverebbero in un luogo patiboli, in altro archi di trionfo. Il che appunto, la storia ci dice avverarsi. Del che ultima conseguenza sarebbe il totale annullamento non solo di ogni ordine giuridico, ma pure dell'ordine morale.

585. « Se il legislatore, così il Rossi, osa far professione di non aver altra scorta che gl'interessi ma-

teriali e variabili, quando bene praticamente le sue leggi non fossero inique, pure i principii dell' ordine morale si affievoliscono nello spirito delle nazioni. Ma se inoltre l' uomo giusto e l' uomo ingiusto si trovano pel fatto situati sovra una medesima linea egualmente in sicurezza, o esposti ai medesimi pericoli, il bene ed il male, la giustizia e l' ingiustizia fruttando le medesime conseguenze, l' ordine morale è turbato. E da ultimo quest' ordine è travolto, per quanto l' uomo può travolgerlo, allorchè nelle leggi sociali la forza sottentra apertamente alla giustizia, e i tribunali criminali non sono, oserei quasi dire, che caverne tenebrose ove gl' innocenti vanno ad espiare il torto d' avere dal canto loro la ragione e il diritto. L' oppressione materiale a lungo andare produce il degradamento morale dell' uomo; e la fiaccola della ragione finisce con estinguersi quando è chiusa in un' atmosfera compressa cui si avvelena in cambio di rinnovare. E soprattutto quando provengono dall' alto l' errore e l' ingiustizia hanno un' influenza perniciosa sulla moralità dei popoli. E quello che in prima provocava ed a ragione il biasimo ed il dispregio può diventare infine una credenza e conseguire l' assentimento generale[1]. »

586. Da quanto insino ad ora si è detto, siamo astretti di affermare, che invano alla Morale e al Diritto si cercherebbe di trovare altro fondamento all' infuori della *Legge Naturale*. Dal che conseguita che, rimanendo salda una fonte comune, la Morale e il Diritto, lungi dal separarsi, si toccano insieme e si ricambiano i sussidi.

[1] Rossi P., *Trattato di Diritto Penale*, Introduzione, Napoli 1853.

587. Concludiamo con l'Ahrens: « ogni azione è a un tempo fornita di un lato *morale*, e d' uno *giuridico;* non calcolandosì il mero stato interno, e i sentimenti durevoli virtuosi, come quelli che appartengono solo alla Morale. Per lo che un' azione di gratitudine o di beneficenza è primieramente *morale*, ma nella sua manifestazione riceve anche un carattere *giuridico,* e potrebbevi sorgere questioni se in tal seconda fase si violassero gli ordini del diritto[1]. »

Appunto XXXV. — Articolo VI.

ARMONIE. — LA MORALE NELLE LEGGI POSITIVE.

588. Altre conferme si possono recare di quanto veniamo affermando. Si è già detto come il *Diritto Positivo* non debba far altro che scolpire in formole chiare e precise il *Diritto Naturale.* Quindi è, che, ammesso uno stretto rapporto tra la Scienza Morale, e la Scienza del Diritto, dovranno risentirsene i codici di legislazione. Ciò è quanto ci accingiamo a vedere.

589. Per poco che si esaminino le leggi positive di Diritto Privato si vede come abbiano gran parte in molte di esse motivi insieme giuridici ed etici. Così, nella materia dei *testamenti*, e in quella delle *obbligazioni*, si risguarda come impossibile la *condizione contraria al buon costume.* E tra le *obbligazioni* si classificano quelle nascenti da *delitto*, unendo insieme il motivo *giuridico* e il motivo *morale.* Così pure

[1] Ahrens, *Enciclopedia Giuridica, ovvero esposizione organica della Scienza del diritto e dello stato fondata sui principii di una filosofia etico-legale*, Trad. di Eisner e Marenghi, Lib. 1, Cap. I, Milano 1856.

nel *contratto di compra e vendita* si fa luogo alla *rescissione* per causa di *lesione*, contraria ad un tempo al *diritto* e alla *morale:* e nei *contratti di società*, non sono lecite quelle che hanno a scopo un oggetto *immorale.* In materia di *prova* poi, ci incontriamo nel *testimonio vincolato da giuramento*, nel *giuramento decisorio*, e nel *giuramento deferito dal giudice:* ed ognun vede come l'importanza civile e giuridica del giuramento si basi sulla sua importanza *religiosa* e *morale.*

590. Il Pisanelli riferendo sull'ultimo progetto di Codice Civile pel regno d'Italia, più e più volte ritorna ad accennare l'importanza dell'elemento etico nella legislazione. Ad esempio parlandosi delle *donazioni inter vivos*, e della loro *revoca* per causa dell'*ingratitudine* del beneficiato, egli riconosce che tale disposizione *è un omaggio al principio morale, cui deve anche informarsi la legge* [1].

591. Un'ultima prova tratta dalle leggi di Diritto Privato, ci è offerta dalla materia delle *successioni.* In tempi non molto anteriori a noi la *diseredazione* era mantenuta: ora nei codici d'Italia e Francia più non si fa parola di lei. Perchè ciò? La ragione è appunto da ricercarsi in quell'influenza di cui veniamo parlando. La verità di quanto affermiamo appare manifesta dalla storia [2].

592. Se guardiamo al diritto più antico di Roma noi vediamo talmente larga l'autorità del *pater-fami-*

[1] PISANELLI, ***Relazione sull'ultimo progetto di Codice Civile pel Regno d'Italia.***

[2] PISANELLI, ib. ***Verbali della Commissione legislativa.*** Seduta 11 maggio 1865. — FOSCHINI, ***I motivi del Codice Civile del Regno d'Italia.***

lias da poter disporre a capriccio delle cose sue dimenticando affatto i figli eredi suoi. Ma l'acerbità del diritto antico viene man mano mitigandosi, dapprima con l'obbligo imposto al testatore, sotto pena della nullità del testamento, di non preterire i naturali eredi e d'istituirli o diseredarli nominativamente; poscia aggiungendosi che la diseredazione fosse appoggiata ad una giusta causa. « Il processo logico del Diritto Romano appare manifesto. È la coscienza pubblica che insorge contro il rigore del diritto antico; è l'equità naturale che va acquistando terreno sulla forma aristocratica; *uti legassit super pecunia tutelave suæ rei, ita jus esto.* »

593. Ma se nelle leggi romane l'introdurre la diseredazione fu un progresso; nel codice nostro è un progresso l'abolirla. Ciò non è contraddittorio. Passando dall'epoca romana ai tempi di mezzo la diseredazione avea cangiato di natura, e se da prima fu a vantaggio, poscia fu a danno dei discendenti e degli ascendenti. Ciò spinse i legislatori a toglierla, senza che per questo gl'indegni potessero acquistare l'eredità. È la legge che si sostituisce al testatore, enumerando le cause d'indegnità e lasciando al morente la facoltà di perdonare. Ciò è molto più morale, perchè concedendo al testatore il diritto di diseredare anche per giuste cause, si suppone che — « nell'ultimo atto della vita civile, nell'ora solenne dei moribondi, un padre possa per sentimento di vendetta proclamare il disonore della prole, dichiarando sconoscente il figlio, o deturpando il nome della figlia. *La supposizione è immorale.* Come può mai

conciliarsi con la dottrina del perdono? Se la legge ne avesse il potere, dovrebbe per onore dell' umanità cancellare la parola del testatore, non sanzionarla. Essa potrebbe ancora domandare al genitore offeso, se parte della colpa e del disonore che cerca di riversare sulla prole, non spetti pure a lui.... La giurisprudenza appena ricorda qualche raro caso in cui i genitori abbiano cercato di vendicarsi con la diseredazione.... Ammessa poi la diseredazione dei figli, bisognerebbe ammettere pure a rigor di principii quella degli ascendenti, il che sarebbe più che sconveniente, *immorale.* »

594. Che se dalla sfera del Diritto Privato, noi passiamo a quella del Diritto Penale, o del Diritto Pubblico, c' incontriamo in riprove non meno eloquenti. Che anzi, parlandosi del Diritto Pubblico, interno od esterno, io credo che la Morale vi abbia gran parte. E sono convinto che negli attuali rivolgimenti interni degli stati una delle cause precipue sia spesso l'immoralità dei governati e dei governanti, più di questi che di quelli; e nelle guerre la spessa malafede della politica.

595. Ma del rapporto fra la Morale e la Legislazione, molto giustamente mi sembra, così parla l'Ahrens. « Si tentò stabilire il principio che di regola il Diritto non abbia a far caso dei motivi *morali.* Ma questo nella generalità si è un errore, per esservi dall'una parte, nello stesso diritto *privato*, specialmente ove avvengono lesioni altrui, certi *momenti morali*, come la *colpa* il *dolo* e simili, che è pur mestieri il prendere in considerazione; e per-

chè dall'altro canto, nell'importantissimo ramo del diritto, il *criminale*, non si possa in niuna guisa giudicare nudamente l'*obbiettiva azione esterna*, ma convenga indurre dal di fuori alle *determinazioni interne morali* ed agli *impulsi*. E così pure nel diritto *pubblico*, come appare palesemente da molte leggi sociali, occorrono tali avvenimenti, i quali se non per sè isolatamente, collegati fra di loro, mostrano come venne contemplato anche in un aspetto *etico* l'*intenzione*, e a riguardo di questo si abbracciarono e modificarono delle istituzioni universali o particolari, come in genere convien che le norme della *costituzione* e dell'*amministrazione* siano in armonia con la *coltura morale* di un popolo. Ma la sola verità ritrovasi nell'opinione ora emessa, che il *diritto non deve inquisire le mere intenzioni*, ma soltanto, avvertendo le azioni esterne e a queste appoggiandosi, indurre — però nei soli casi da stabilirsi — a' *motivi morali* ed a questi avere riguardo nelle *giuridiche sentenze*[1]. »

596. Tali adunque sono i rapporti che corrono tra la Morale e il Diritto, che si può senza tema di errare formulare la massima seguente: *Non può per legge di natura essere oggetto di diritto, ciò che contraddice alla legge morale.*

597. Quindi possiamo concludere con le parole di Papiniano: « quæ facta lædunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, *contra bonos mores* fiunt, nec facere nec *posse* credendum est[2]. »

[1] AHRENS, *Enciclopedia Giuridica*, ib.
[2] LEG. 15, DIG. *De condilionibus institutionum*.

Appunto XXXVI. — Articolo VII.

PROPOSTA DI TRE QUESTIONI.

598. Chi vuole approfondire la ricerca delle armonie e differenze tra la Scienza della Morale e la Scienza del Diritto, deve innanzi tutto procurarsi una notizia il più possibile esatta dell'*oggetto* che si propongono quelle due scienze. Ora, non sarà necessario il provarlo, *oggetto* della prima è il *dovere,* della seconda il *diritto.* La ricerca quindi de' rapporti tra la Scienza della Morale e quella del Diritto, si completa con l'indagine delle eufonie e divergenze tra il dovere e il diritto. A ciò però è necessario un esame accurato sulla natura dell'uno e dell'altro. E poichè la notizia della natura di una cosa riesce monca, ove non ci dia il fondamento della cosa stessa, è da risalire alla prima fonte del dovere e del diritto.

599. Ciò posto, se ben si riflette, si vede come il *dovere* importi sempre l'obbligo di una qualche cosa: e l'obbligo supponga un comando, ed un essere superiore, dal quale emani il comando stesso. Il dovere quindi suppone come suo fonte una *legge* che lo impone, ed un *legislatore* che lo vuole.

600. Per converso il *diritto,* che suona facoltà di operare non disturbata da altrui legittima violenza, suppone due diversi doveri in armonia con esso: il primo non è che il dovere correlativo a quel diritto ed è quindi *giuridico*: l'altro è di diversa natura e riveste un carattere tutto *morale.* Ed in vero, ove io violi un diritto di un terzo, sento non solo di aver

disconosciuto quel diritto e di doverne render conto; ma sento inoltre di aver commessa un'azione immorale, della quale sarò responsabile non tanto verso quello che ricevette direttamente l'ingiuria, quanto verso di un essere superiore che sorveglia le azioni di tutti, misurandole alla stregua di un'assoluta giustizia. Ne deriva che, trovandosi nel diritto un elemento essenzialissimo di moralità, si abbia da assegnare ad esso lo stesso fondamento che al dovere: e che quindi *la fonte di tutti i doveri e diritti umani sia una legge.*

601. Di ciò ci avremo a persuadere meglio più avanti: intanto ci piace recare a conferma del nostro dire la definizione che il Rosmini dava del *diritto,* consistente, secondo l'insigne filosofo, in *una facoltà di operare ciò che piace protetta dalla Legge Morale, che ne ingiunge agli altri il rispetto*[1].

602. Quegli adunque che vorrà acquistare notizia della natura e del fondamento del diritto e del dovere, dovrà indirizzare le prime sue indagini a scoprire l'essenza di quella *legge* che li rende possibili. Ma si vede agevolmente, come la semplice notizia della legge non basti per sè sola a chiarire la natura del dovere e del diritto. Occorrono qui altre considerazioni.

603. Riesce a prima vista evidente, che mi sarebbe impossibile il praticare il *dovere,* l'ottemperare alla legge, il fare insomma l'azione prescrittami, se la mia natura fosse conformata di guisa, che mi portasse con una ineluttabile necessità ad eseguire un'a-

[1] ROSMINI, *Filosofia del Diritto,* Vol. I, *Della natura del diritto e della sua relazione col dovere,* Lib. unico, Napoli 1844.

zione al tutto contraria a quella che mi è imposta. Che se per lo contrario fatalmente io fossi condotto a praticare l'azione prescrittami, inutile riescirebbe una legge che con la minaccia della pena m'imponesse un fatto, il quale avverrebbe anche indipendentemente da quella sanzione.

604. Non può quindi negarsi che all'esistenza del dovere sia necessaria non solo la *legge* che lo impone, ma anche la *libertà dell'arbitrio*, con la quale è data all'uomo la facoltà di corformarvisi.

605. La stessa considerazione ha luogo per rispetto al *diritto*. Inutile riescirebbe la facoltà di operare concessami dalla legge; e potrebbe avvenire che io facessi quelle azioni, non perchè mi sono permesse, ma perchè una inclinazione naturale e fatale mi spinge a farle. Che anzi se queste operazioni non fossero permesse, se col praticarle disconoscessi ad un tempo il diritto di un terzo e il mio dovere, niuno potrebbe di ciò lagnarsi, non avendo io la *libertà* di rispettarli. Seguita da ciò, che *all'esistenza del dovere e del diritto nell'uomo, si rende necessaria in esso la libertà.*

606. Riassumendo: noi vediamo nel fatto del dovere e del diritto, aprirsi il campo a tre nuove ricerche.

1° Esiste la *legge?* In che consiste? Come si formola?

2° Esiste la *libertà?* Che cosa essa è? Qual rapporto è tra la *libertà* e la *legge?*

3° Come dalla nozione della *legge* derivano quelle del *dovere* e del *diritto*, e qual parte ha in questi la

libertà? In altri termini: *quale è la genesi del dovere e del diritto?*

607. Qual processo terremo noi nel risolvere tali questioni? Lo abbiamo già detto: noi siamo alieni del pari dall'*analisi* che divide e dalla *sintesi* che confonde: rifuggiamo egualmente dall'*induzione* e dalla *deduzione* come sistemi *esclusivi*. Il metodo da noi adottato è quello tradizionale della Scuola Italiana, quello che proposto da Platone è tanto inculcato dal Gioberti: vogliam dire il *metodo dialettico*. Per il quale si usa dell'*induzione* per risalire dai fatti alle cause che li producono, ai principii che li governano, alle leggi che li regolano; e della *deduzione* per portare i principii e le leggi alle ultime loro conseguenze, ed indagare delle cause tutti i possibili effetti: conciliando così l'*analisi* con la *sintesi*, l'*induzione* con la *diduzione*, e formandone un metodo armonico, perchè vario ed uno al tempo stesso. Cercheremo quindi di risolvere le questioni proposte servendoci alternativamente dell'*induzione* e della *deduzione*, armonizzandole di guisa che l'una serva a riprova dell'altra.

CAPITOLO VIII.

L'ORDINE UNIVERSALE.

Appunto XXXVII. — Articolo I.

DEL METODO INDUTTIVO E DELL'OSSERVAZIONE.

608. Ci accingiamo a rispondere a quella prima domanda che ci siamo fatta, se esista veramente una legge suprema da cui dipendano il dovere e il diritto, in che essa consista, e come si formoli. Ed avendo già detto che nella soluzione di quei quesiti ci saremmo valsi a vicenda del metodo induttivo e del deduttivo, cercheremo in questo capitolo di risolvere la prima questione giovandoci dell'induzione.

609. E qui si avverta che l'*induzione* si fa procedendo dai fatti *particolari* ai *generali*, e quindi suppone la notizia dei particolari medesimi. Donde deriva essere necessaria una *osservazione dei fatti* anteriore all'*induzione* e quindi il *metodo d'induzione* supporre il *metodo di osservazione*.

610. Or bene, potremmo noi valerci del semplice metodo di osservazione a scoprire la natura della legge? Sembrerebbe potersi ammettere ciò, dappoichè l'osservazione appare certamente possibile sempre quando si tratti fermare dei *fatti*. Ma in tal caso l'apparenza inganna.

611. Vi hanno sì dei fatti che, sperimentandosi da noi o coi sensi esterni, o col sentimento di noi medesimi, possono essere sempre soggetto dell'*osservazione:* ma vi hanno altri fatti, che per se stessi non ci colpiscono e solo ci si rendono palesi negli *effetti* loro, che sperimentiamo, e quindi possiamo osservare.

612. Così noi coi sensi esterni sperimentiamo ed osserviamo il suono di uno strumento, la configurazione di un oggetto, il grado di temperatura di una cosa: o col sentimento di noi stessi, che noi sentiamo, fantastichiamo, appetiamo, conosciamo, ragioniamo, vogliamo. Ma coi sensi esterni ne sentiamo, ne osserviamo le leggi e le cause dei suoni, della luce, del calore; ed egualmente col sentimento di noi medesimi non sperimentiamo le leggi e le cause delle sensazioni, della fantasia, degli appetiti, della conoscenza, della ragione, della volontà: sì, sperimentiamo gli *effetti* di tali leggi e di tali cause.

613. Segue quindi che l'*osservazione* sia insufficiente a darci notizia della *legge:* potrà sì palesarci gli *effetti* di essa, e da questi darci mezzo di risalire con l'*induzione* alle cause loro.

614. Onde riesce abbastanza chiaramente tracciato il cammino *induttivo* che dobbiamo percorrere. *Si osservino prima sperimentalmente i fatti, nei quali si palesa la legge, e dalla natura di quelli s'induca alla natura di questa.*

615. Ma usando del metodo induttivo sperimentale, bisogna andare molto guardinghi nel fissarne l'importanza. Poichè vi ha di quelli che a vantaggio del metodo *a posteriori* vorrebbero negato ogni

metodo *a priori*, ed anche esagerando maggiormente negano l'efficacia dell'interna osservazione, restringendo ogni via di verità a quella soltanto dell'osservazione esterna.

616. Questo doppio errore è comune alla massima parte dei fautori della così detta Filosofia positiva. Lo ritroviamo di fatti nell'opera più volte citata del Gabelli, nella quale è scritto: — bisogna abbandonare nelle scienze morali i principii *a priori*; — non possiamo credere alla nostra coscienza [1]. —

617. Ed io non so veramente se questa seconda massima possa mai porsi sul serio. E se ai molti che ne vanno orgogliosi come di una grande scoperta si domandasse: perchè tanto vanto? risponderebbero: perchè abbiamo insegnato all'uomo la sola via certa del vero. E se noi replicassimo: chi vi dice di aver fatto questa scoperta? non potrebbero più rispondere, perchè la coscienza può averli ingannati nell'attestarglielo. Onde, poichè la coscienza inganna, bisogna che dicano di aver scritto senza avere coscienza certa di ciò che hanno scritto.

618. Del resto, negato il metodo *a priori*, negato il metodo di coscienza, rimane soltanto l'osservazione esterna. Ora io non credo che questa abbia potenza di darci notizia dell'essere interiore mio e degli altri. E certamente non mi sono mai accorto di aver conosciuto qualche cosa che si riferisca al mio *me*, le sue passioni, le sue attività, osservando il mio corpo.

619. Quando si dice che io con l'osservazione vedo se un essere sia un animale o no, se sia vivo

1 Gabelli, *L'uomo e le Scienze morali*, Parte II. Cap. I.

o morto, se sia in istato di piacere o di dolore, si equivoca. Poichè io non vedo nè osservo l'anima, la vita, il piacere, e il dolore, ma vedo soltanto i segni esterni di quei fatti. E se dall'esterno giudico dell'interno, ciò non avviene che per la coscienza, la quale ci attesta che in noi stessi il fatto interiore si palesa all'esterno in modo simile. Ed inoltre vi ha applicazione di un principio *a priori* quale si è quello di causalità.

620. Il Gabelli e molti con lui vorrebbero alla prova di coscienza sostituire la prova storica. E noi non esitiamo a riconoscere che la storia ci è di grande sussidio. Ma crediamo fermamente che la storia non abbia valore, se non è studiata a lume di coscienza. Perchè la storia narra una serie di fatti umani esterni, nei quali si palesano i fatti interni: nè questi potranno essere da noi compresi, se non con un continuo confronto col *me*. Brevemente, la storia nulla ci dice se non c'immedesimiamo con la nostra coscienza nei personaggi di cui si narrano le gesta.

621. Noi adunque siamo ben lungi dal dividere la massima dei Positivisti rispetto alla coscienza. Ed invece ci avviciniamo alla massima opposta del Caluso, il quale scrisse: « Gli è fuori d'ogni dubbio che l'attestazione della coscienza tronca d'un colpo ogni questione resa intricatissima dalle sottigliezze metafisiche dei sofisti[1]. »

622. Nè meno erronea ci sembra la negazione di qualunque metodo *a priori*. Il dire che tutto si prova *a posteriori*, è affermare che tutte le nostre cogni-

[1] Caluso, *Principii di Filosofia per gl'iniziati nelle matematiche.*

zioni vengono dai sensi, ed è perciò ritornare al vieto errore del Sensismo già con tanta efficacia combattuto dal Kant in Germania, e dal Rosmini nell'Italia nostra.

623. Non ritenteremo adunque la confutazione di questo sistema. Diremo solo che vi hanno idee le quali sono *a priori*, che non ci possono essere date dal senso perchè trascendono il senso, e sono mezzo necessario all'acquisto delle cognizioni. Tali sono ad esempio le idee d'infinito, di possibile, di causa, di sostanza e somiglianti. Sulle quali tutte primeggia l'idea universalissima dell'essere.

624. In ogni modo l'osservazione isolata, sia essa interna od esterna, non ci dà tutt'al più che una enumerazione di fatti vuota e slegata. Necessita che essa sia fecondata dall'induzione, la quale scoprendo i generi, le cause, le leggi, scopre puranco l'ordine dei fatti. Ma come è possibile l'induzione senza le massime che — ogni effetto ha la sua causa, — ogni azione la sua legge, — ogni conseguenza il suo principio, — delle quali sempre fa uso? D'altronde la natura di questi giudizi è tale che non possono esserci acquistati dall'esperienza, e li si derivano invece direttamente dalla natura dei termini. Essi sono adunque *a priori*. Del che poi è conseguenza che negati i principii *a priori* riesce impossibile anche ogni metodo *a posteriori*.

625. Dopo ciò, avendo rettificate in parte le idee che oggi corrono sul metodo d'induzione sperimentale, possiamo addentrarci nella trattazione del tema che ci siamo proposti. Nei successivi appunti adunque si

vedrà quale risposta ci diano l'osservazione e l'induzione rispetto al quesito sull'esistenza e sulla formola della legge.

Appunto XXXVIII. — Articolo II.

Dei fatti in cui si palesano i tre ordini, il fisico, il logico, il morale.

626. Ci si presentano varii fatti. Un minerale qualunque si cristallizza sempre in una data forma regolare, e combinandosi con altre sostanze segue sempre le stesse proporzioni: in una data dimensione e densità ha sempre lo stesso peso: a dati gradi di calore esso è solido, in altri è liquido, in altri si volatizza, e ciò sempre costantemente. Una pianta segue sempre un identico sistema nel suo sviluppo: ed un animale nasce, vive, si nutre, genera, e muore sempre con la stessa successione. Onde argomentiamo che non a caso ciò avvenga, ed esistere una *regola*, per la quale tali operazioni si mantengono costanti.

627. So che si dice ogni regola avere la sua eccezione. Ma ciò nel suo senso più stretto è falso. Vuol dire che in quel caso quel fatto sfugge a quella regola e rientra sotto il dominio di un'altra. Il che nulla toglie alla costanza dei fatti: e quella eccezione si riprodurrà, sempre che si rinnovino quelle stesse circostanze, che altra volta le diedero origine.

628. Di più: i minerali, con le loro composizioni e decomposizioni, conferire nella vita dei vegetali: ed i minerali e i vegetali conferire alla formazione, sostentamento e distruzione degli animali. Ed essendo

dal pianeta nostro, noi troviamo questo complesso di minerali, vegetali e animali, in intima connessione con gli altri pianeti del nostro sistema solare, ed il nostro sistema con gli altri sistemi, e così risultare tale un'armonia nel creato, da doverci confessare, che se a caso una volta un solo elemento si movesse a capriccio, tutto quanto tornerebbe nel caos.

629. È questa costanza delle fisiche relazioni che rende possibile l'opera delle scienze. Senza di esse la Fisica e la Chimica, l'Astronomia e la Meteerologia, la Mineralogia, la Botanica e Zoologia, e tutte le scienze da queste figliate sarebbero opera vana, perchè non vi sarebbe alcuna base per credere che le leggi scoperte oggi, saranno pur quelle del domani.

630. Tale intima unione di tutte le forze fisiche, noi appelliamo *Ordine Fisico.*

631. Ci si presentano ora all'osservazione altri fatti somiglianti, ma di diversa natura. Quei primi ci furono testificati dai *sensi esterni:* questi invece ci palesa il *sentimento di noi medesimi.*

632. Io penso, e sento di non poter negare un tal fatto, e nemmeno di poterne dubitare. Il mio pensiero è conforme a verità? Sento che egualmente conformi a verità saranno le conseguenze, che sarò per trarre da esso. È invece falso? sento che erronee del pari ne saranno le conseguenze. Il mio pensiero è vero? vero sarà il principio d'onde deriva: per lo contrario, è disforme dal vero? e disforme dal vero sarà il principio. Il sentimento di tutto ciò si avvera in me costantemente.

633. Sarà questa un'illusione, e m'inganno io?

Ammettendolo, dovrei ripetermi: nel pensare d'ingannarmi, m'inganno io? Si andrebbe all'infinito. Tutto ciò io lo sento: e sento ancora che ciò avviene in ogni uomo, onde si rende possibile il conversare ragionando.

634. Si obbietterà: spesso avviene che da un identico principio vero si traggono da diversi conseguenze contraddittorie: onde non è sempre vero, che la verità del principio, faccia la verità delle conseguenze. L'obbiezione prova troppo, e quindi nulla prova. Quando noi diciamo che posto un principio buono, buone debbono esserne le conseguenze, intendiamo che queste siano a quello vincolate con un legame strettamente *logico*. Due pensatori traggono dallo stesso principio conseguenze opposte? Vuol dire che ambedue, o almeno uno, non furon logici. Tanto è ciò vero, che noi sentiamo profondamente, un dato principio non poter avere che date conseguenze. E se taluno ne trae conseguenze diverse dalle nostre, siamo subito tratti, senza nemmeno guardare se le nostre siano giuste, ad accusare d'irragionevolezza il nostro avversario.

635. Come si spiegano tutti questi fatti? Non si spiegano in altro modo, che ammettendo un *legame logico necessario tra le conseguenze e i principii:* il che è quanto dire *tra le idee.* Onde dal complesso di queste, aventi ciascuna relazioni con l'altre tutte, viene a formarsi l'*Ordine Ideale, Logico, Intellettuale,* comunque lo si voglia appellare.

636. Dal mondo delle *idee,* passiamo al mondo *morale.* Io eseguisco un'azione: è buona? ne sento

piacere: è cattiva? ne sento rimorso. Non conoscevo la malvagità di quell'azione, o la commisi inavvertentemente? ed io non sento rimorso di essa, ma della leggerezza con cui la commisi. Non conoscevo la sua bontà, o la feci senza pensarvi? ed io sento di non meritare lode alcuna. Con la ripetizione di atti buoni o cattivi acquisto l'abito del praticarli? ed io sento egualmente che quell'abito mi è imputabile, in modo che a seconda che quell'abito è buono o cattivo, sento di doverne avere lode o biasimo, perchè a me deve attribuirsi se persistetti nel bene, o conoscendo il male non mi arrestai nella sua strada. La mia azione non arreca danno ad alcuno? sento di poterla praticare, e che sarà ingiusto quegli che mi farà violenza. Essa invece è dannosa? sento che la forza usata a trattenermi, sarà adoperata giustamente.

637. Tutto ciò è un fenomeno che si avvera in me solo? Interroghi il lettore la sua coscienza e poi mi risponda, non prima. Le coscienze dei singoli uomini nell'umanità sono come le corde di una lira accordate all'unisono: si tocca una corda, essa dà un suono; e le altre fremendo rispondono a quell'armonia.

638. Esistono adunque tre *Ordini* diversi, il *Fisico*, l'*Intellettuale*, il *Morale*.

Appunto XXXIX. — Articolo III.

L'ORDINE UNIVERSALE.

639. Procediamo nelle nostre osservazioni. Io ho parlato poco prima degli esseri del mondo *fisico* e e dell'ordine loro: dunque ne ho qualche *idea*.

640. Di più: se mi è ignota la *causa* o la *legge* di alcuni fatti *fisici*, talvolta la scopro risalendo *logicamente* dalle *conseguenze* ai *principii*. Non posso invece comprendere tutta l'importanza di una proprietà di un essere? ed io spesso la trovo vedendo le conseguenze *logiche* possibili di un principio.

641. Finalmente vedo che sovente le mie azioni s'indirizzano ad un essere *fisico* come a *fine*, ovvero se ne servono come di *mezzo*. In tal caso è la *volontà* che agisce, la quale tende al *fine*, ed usa dei *mezzi*, perchè li *conosce*.

642. Concludiamo che l'*Ordine fisico* è strettamente congiunto all'*Ordine Intellettuale* e all'*Ordine Morale*, perchè vi campeggiano gli stessi *esseri*, nel mondo *fisico* come *sensibili*, nel mondo *intellettuale* come *intelligibili*, nel mondo *morale* come *appetibili*.

643. Di un tale concatenamento dei varii ordini fra loro l'osservazione e l'induzione insieme unite ci offrono altre conferme indubitabili. La storia dell'umanità ci attesta un fatto: ed è che l'umana specie *progredisce* continuamente; in altri termini, la specie umana porta ad un *atto* sempre più completo la sua *potenzialità*. Ora si osserva che il *progresso umano* si risolve in varie sfere rispondenti a quei diversi ordini: e così si ha un progresso *scientifico* nell'ordine *intellettuale*, un progresso *morale* nell'ordine *morale*, un progresso *economico* nell'ordine *fisico* o *cosmico*.

644. Ad ogni progresso nella *scienza* si rende possibile un progresso nella *morale* e nell'*economia*.

La scienza di fatti o ci amplia la notizia del *vero*, e quindi del *buono* e del *giusto*, e crescendo in me il sentimento della bontà o malvagità delle azioni, si accresce la *moralità:* o la scienza estende la cognizione circa alle forze della natura, ed io acquisto un cumulo maggiore di *utilità* ad ottenere i miei scopi.

645. Ad ogni progresso *morale* si rende possibile un nuovo progresso *scientifico* ed *economico*. E veramente, ognun sa quanto la *moralità* giovi agli studi severi, e come l'impero di passioni violenti quasi annulli l'efficacia dell'intelligenza: e d'altra parte il progresso *economico* consiste nell'ottenere dalle forze della natura sempre maggiori ricchezze; onde si rende necessario il *lavoro*, e questo è eminentemente più fruttifero, ove abbia a movente il sentimento del *dovere*, non l'*utile*.

646. Finalmente ad ogni progresso *economico* si rendono possibili nuovi progressi *scientifici* e *morali*. Cresciute in vero le ricchezze meno pungente riesce il dover pensare al proprio sostentamento: onde maggior tempo e cura può darsi agli studi, e questi sono sussidiati dalle forze della natura nuovamente scoperte ed utilizzate in istrumenti scientifici dall'arte umana. E la morale se ne giova egualmente, dappoichè il progresso economico soddisfa i bisogni fisici dell'uomo, ed ognuno sa quanto l'insistenza di questi sia impulso al malfare. È troppo vero, fu detto giustamente, ma poco conosciuto, che è inutile parlare di tutte le virtù ad uomini in preda di tutti i bisogni.

647. Tutto ciò ci porta ad affermare che i progressi *scientifici*, *morali*, ed *economici* sono fra di

loro intimamente congiunti. Onde il corollario, che non vi ha *civiltà vera* nell'ottenimento di uno solo di quei progressi, ma nell'assieme di essi ordinati secondo la loro importanza e gerarchia.

648. Quindi la *civiltà* consistere nell'*esplicazione dinamica, armonica, progressiva del nosse, del velle, del posse a seconda del loro grado*, o più brevemente di *tutta intera l'umana persona, in seno all'associazione civile.*

649. Se ne ricava che il fatto dell'*incivilimento* si svolge in tre sfere diverse di azione, nell'ordine *fisico*, nell'*intellettuale*, e nel *morale;* e che quindi i *tre ordini si unificano mediante l'uomo.*

650. Il che si rende possibile per essere l'uomo stesso foggiato di guisa, da entrare in tutti tre gli ordini: nel *fisico* come essere ad un tempo *senziente* e *sensibile*, nell'*intellettuale* come *intelligente* e come *intelligibile*, nel *morale* come *volente* ed *appetibile.*

651. Quanto si è detto ci mena a concludere, che non solo esistono i tre ordini accennati, ma che inoltre essi sono fra di loro uniti, e che tale unione è armonia. Del che è conseguenza, che gli Ordini Fisico, Intellettuale e Morale, s'incentrano tutti nell'*Ordine Universale.*

Appunto XL. — Articolo IV.

LA LEGGE UNIVERSALE.

652. Posto l'*ordine*, egli è necessario ch'esista un principio supremo regolatore di quell'ordine, il

quale ponendo e conservando ogni essere al suo posto, fa sì che si produca l'armonia e si conservi. In breve: quel principio supremo comanda che l'ordine sia, e l'ordine è. È appunto questo comando, che noi esprimiamo con la parola *Legge*.

653. Il nostro ragionamento è ben semplice: esiste l'*ordine*, dunque esiste la *Legge* che lo determina. « Io preferirei, diceva Bacone, credere tutte le favole della leggenda, del Talmud e del Corano, che credere che questa gran macchina dell'universo, in cui veggo un ordine sì costante, cammini sola e senza che un'intelligenza presieda ad essa [1]. »

654. Ciò può dimostrarsi ancora di altra guisa. Vi ha ordine, quando fra gli esseri ordinati corre una relazione. Sembra adunque che la *relazione* sia la base dell'ordine. Ma che cosa esprime la parola *Legge* nel suo significato etimologico se non relazione? Essa di fatti deriva dal verbo *ligare*, ed il concetto di relazione vi appare evidente.

655. Resta adunque fermato che l'*ordine* suppone una *Legge* che lo governa. E poichè si sono distinti tre ordini, il *Fisico*, l'*Intellettuale*, il *Morale*, sarà necessario distinguere pure tre Leggi, cioè la *Legge Fisica*, la *Logica*, e la *Morale*.

656. E come i tre detti ordini fanno capo e s'incentrano nell'*Ordine Universale*, così le tre Leggi accennate si collegano ad una *Legge* pure *Universale*.

657. Tale universalità non si restringe ai soli esseri esistenti, ma a tutti i possibili: ed essendo il pos-

1 Dall'opera *la Morale e i Moralisti antichi e moderni* di STRAFFORELLO, Parte II.

sibile necessario infinito ed eterno, necessario infinito ed eterno sarà pure l'ordine universale e la suà legge. Talchè può adottarsi la nomenclatura già usata da molti, appellando *Legge Eterna* tale legge universale.

658. Ma se consultiamo noi stessi, noi vediamo come la Legge Eterna non sia palese direttamente e pienamente al nostro intelletto: sì ne acquistiamo notizia nelle sue tre forme di Fisica, di Logica e di Morale ponendo mente alla *natura* degli esseri che sono da queste regolate. Onde argomentiamo (e si avverta, che anche di ciò abbiamo un sentimento interno), che esiste in noi quasi un riflesso di quella Legge Eterna, con il quale questa ci si comunica. Tale *partecipazione della Legge Eterna* noi chiamiamo *Legge Naturale.*

659. Ci resta il vedere, quale sia la *formola* di una tal *Legge.* Le premesse ci portano ad una conclusione ben facile. L'osservazione ci dice che tutte le cose *vivono nell' ordine;* anzi che ciascuna cosa *coopera all' ordine.* Da ciò induciamo che il comando contenuto nella *Legge* possa esprimersi in queste parole dirette ad ogni essere: *vivi nell' ordine e coopera ad esso.*

660. Si avverta che questa formola non è la suprema Ci sarà dato in seguito di vedere quali siano i principii superiori che la illustrano e governano. Intanto però crediamo che quanto si è per noi detto col metodo induttivo, risponda già sufficientemente alla domanda che ci siamo fatta. Ma tutto ciò acquisterà chiarezza e fede maggiore dal processo deduttivo che siamo per intraprendere.

661. Riepilogando brevemente, ci si palesa ben semplice il cammino induttivo da noi percorso. *L'osservazione esterna* ed *interna* ci attesta molti *fatti* che ci palesano l'esistenza degli ordini *Fisico*, *Intellettuale*, e *Morale*, e come questi si colleghino nell'*Ordine Universale*. Da tali fatti con l'*induzione* ci eleviamo alle *Leggi* regolatrici di detti ordini, e ci è dato di conoscere e formolare la *Legge Naturale*, specchio dell'*Universale*, coi suoi caratteri di necessità, infinità, eternità, e nelle sue tre forme di *Fisica*, *Logica* e *Morale*.

CAPITOLO IX.

NOZIONI ONTOLOGICHE E TEOLOGICHE.

APPUNTO XLI. — ARTICOLO I.

DEL METODO DEDUTTIVO E DEI PRINCIPII.

662. Esiste la Legge? In che consiste? Come si formola? È questo il quesito al quale nell'appunto di sopra abbiamo cercato di dare una risposta, appigliandoci al metodo induttivo. Ma avendo noi per lo passato sostenuto che in questioni di tal fatta deve aversi ricorso al metodo dialettico, è nostro dovere completare quanto abbiamo affermato con successive speculazioni.

663. Il metodo dialettico lo si è già detto, non è nè esclusivamente analitico e induttivo, nè esclusivamente sintetico e deduttivo. Esso partecipa insieme dell'uno e dell'altro, armonizzando l'analisi con la sintesi, l'induzione con la deduzione.

664. Ed avendo noi di sopra risoluto quella questione risalendo dai fatti, resta ora che alla stessa ricerca noi applichiamo la deduzione, completando le notizie già ricavate, ed accertandole, vedendo se col metodo *deduttivo* si venga alle stesse affermazioni che con l'*induttivo*, e facendo servire per tal modo l'un metodo a riprova dell'altro.

665. Fa d'uopo avvertire però che, sebbene per noi si distingua nel sistema dialettico il processo analitico e induttivo dal processo sintetico e deduttivo, pure la distinzione non è così marcata come parrebbe a prima vista, e spesso avviene ch'essi l'uno all'altro si mescolino. La differenza sta solo in questo, che nel primo senza che si rigettino del tutto la sintesi e la deduzione, primeggiano l'analisi e l'induzione; mentre nel secondo accade il contrario.

666. Ciò si spiega dalla natura stessa del raziocinio, che di qualsiasi specie esso sia, importa sempre da un canto la chiarezza e la distinzione delle idee e quindi l'analisi; dall'altro la composizione e l'ordine delle idee e quindi la sintesi [1].

667. Ed a noi è avvenuto appunto nel Capitolo di sopra di mescolare non solo l'analisi con la sintesi, ma pure l'induzione con la deduzione, lasciando però, come ci eravamo proposti in sino dal suo principio, la precedenza all'analisi e all'induzione. La ragione di un tal fatto, che certamente non sarà sfuggito al lettore, si è che spesso è necessario portare alle sue precipue conseguenze una massima avuta induttivamente, allo scopo di meglio completarne la notizia.

668. Tale mescolanza apparirà anche più chiaramente nel processo deduttivo che siamo per intraprendere. E ciò è naturale. In che cosa consiste in fatti la *deduzione?* Essa consiste nel portare un *principio* alle sue *conseguenze*, nel cavare cioè il particolare dal generale.

669. La deduzione quindi suppone un principio da

[1] Conti e Sartini, *Filosofia elementare*, Cap. XIX, § 3.

cui partire. Pertanto come nel processo induttivo ci è stato prima necessario fermare i particolari, così nel deduttivo importa fermare prima il generale, cioè il *principio*.

670. Ora ci domandiamo: come ci è noto un *principio?* Egli è innegabile, ed avremo occasione di provarlo più avanti, che i principii supremi o primi sono nella loro radice più intima *innati* nella nostra mente. D'altra parte non può affermarsi che essi esistano sempre formati e distinti in noi. La più comune esperienza confessa che quelli appaiono espliciti e ben disegnati, solo all'occasione delle *cognizioni acquisite*. Si rende quindi necessaria l'*osservazione* dei particolari, e l'*induzione* da questi ai generali.

671. Nè giova il dire che taluni principii sono evidenti per se stessi, e che quindi alla notizia di essi non è necessaria l'induzione, e molto meno l'osservazione. In tale affermazione vi ha equivoco. Altro è parlare dell'evidenza di un principio, altro dell'apprensione di esso. Quella è cosa tutta oggettiva, questa invece è soggettiva: sono due cose distinte, nè si possono confondere.

672. Certamente i principii sono inclusi in ogni nostra cognizione riflessa, ma noi non li avvertiamo: e spesso scoprendone alcuno ci meravigliamo che non ci siano apparsi prima alla mente. Tanto ci appaiono evidenti! Or bene, come avvenne che quel principio da prima inavvertito, ora passa ad essere avvertito? Ciò non è possibile che per un' *induzione astrattiva.*

673. Molto meno ci sembra ammissibile il dire, che la notizia di un principio si ha non per l'indu-

zione, sì per la deduzione. Talvolta può avvenire. Ma sempre in tale ipotesi è necessario ammettere un principio superiore che lo spieghi e dal quale logicamente si deduca il principio inferiore. Ciò posto, ove non vogliasi andare all' infinito, sono di nuovo applicabili le osservazioni esposte poco sopra.

674. Dal fin qui detto si rileva, che l' *induzione* serve a fermare i *principii*, la *deduzione* a portarli alle loro *conseguenze*, e che quindi i due metodi si collegano naturalmente insieme.

Appunto XLII. — Articolo II.

DELL' ESSERE E DELLA SUA INTELLIGIBILITÀ, AMABILITÀ E APPETIBILITÀ.

675. L' osservazione interna trova molti fatti attestatici dalla coscienza, nei quali si palesano, come in loro atti, le umane potenze dell' *intelletto*, dell'*affetto* e della *volontà*.

676. Ma questi atti intellettivi, affettivi, volitivi, siano essi azioni o passioni, il che non è qui luogo a ricercare, suppongono il loro correlativo: se azioni, suppongono le passioni, e se passioni le azioni. Quindi quei fatti importano relazioni, e però la necessità di due termini fra i quali corra la relazione stessa.

677. Vi ha adunque in quegli atti un essere che agisce o patisce, ed un altro che soffre o fa l' azione: e così da un canto un principio *intelligente*, *amante*, *volente*, dall' altro un termine *inteso*, *amato*, *voluto*. Il quale secondo termine dovrà avere la capacità di essere inteso, amato, voluto, e quindi sarà *intelligibile*, *amabile*, *appetibile*.

678. Or bene, questo termine intelligibile, amabile, appetibile, quest'oggetto dell'intelletto, dell'affetto, e della volontà è forse un nulla? La coscienza e la ragione ci rispondono assolutamente che no. Resta adunque per la regola dei contraddittorii che sia l'*essere*. Tra l'essere e il nulla non vi ha mezzo: si nega il secondo? si afferma il primo.

679. Taluno dirà, seguendo le teorie Alemanne: tra l'essere e il nulla trammezza il *divenire*, il quale non è il nulla perchè tende ad essere, non è l'essere perchè l'atto ancora non ebbe luogo: onde *l'essere e il nulla s'indentificherebbero nel divenire*. Tale massima non è ammissibile. Non vi potrà mai essere armonia tra i contraddittorii. Il dire che l'essere e il nulla si armonizzano, è dire che vi è armonia tra la verità e l'errore, la bellezza e la deformità, la virtù ed il vizio, il bene ed il male.

680. Secondo costoro, diremo col Mamiani, « la materia e lo spirito, il *me* e il non *me*, la natura e l'anima, l'interno e l'esterno, sono sembianze diverse di un medesimo ente che, è uno e più, è materia e spirito, è il di dentro e il di fuori, è anima, Dio e natura, e nel fondo fondo è l'essere e il nulla, il sì e il no, il simile e l'opposto, e il contraddittorio di tutte le cose.[1] »

681. Noi per lo contrario fermamente crediamo che i concetti stessi di errore, di deformità, di male, non li abbiamo per se stessi, ma pei loro contraddittorii. Infatti come noi potremmo avere la percezione intellettiva del nulla? Abbisognerebbe che il nulla fosse un reale: in altri termini che il nulla non fosse il nulla.

[1] MAMIANI, *Meditazioni Cartesiane*, Med. IV, § VII.

682. Da tali considerazioni si ricavano due ordini di conseguenze armoniche fra di loro:

1° che l'oggetto dell'*intelletto*, dell'*affetto*, della *volontà* è in ultima analisi *l'essere:*

2° che l'*essere* è *intelligibile*, *amabile*, *appetibile*.

683. Tali conclusioni ci apparirebbero ben chiare, se noi prendendo ad esaminare una cosa che fu oggetto delle potenze accennate, cominciassimo con l'astrazione a prescindere dalle caratteristiche che la contraddistinguono. Così dall'idea d'uomo, se prescindo dall'anima intellettiva, ho il bruto; se, seguitando, prescindo dall'anima sensitiva, ho un organismo; se dall'organismo, ho un corpo; se dal corpo, mi rimane una sostanza: se dalla sostanza un essere, che non saprò determinare, ma che pure è. Se da ultimo prescindo dall'essere, nulla mi rimane, nè tampoco posso pensarlo, perchè il pensare a nulla vale lo stesso che non pensare[1]. Un tale processo potrebbe ripetersi per ciascuno degli oggetti di quelle potenze, e sempre si avrebbe la stessa risposta.

684. A meglio chiarire ciò che veniamo affermando, ci sembra utile il recare alcune parole che l'insigne Rosmini adopera nel suo *Nuovo Saggio sull'Origine delle idee,* onde dimostrare che *l'idea dell'essere* è necessariamente contenuta in ogni altra idea: parole, che l'autore in quel capitolo applica soltanto all'oggetto dell'*intelletto,* ma che dopo quanto si è detto, sembrano applicabili pure agli oggetti dell'*affetto* e della *volontà.*

[1] Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Sez. V, P. I, Cap. 2.

685. « Pigliate, così egli scrive, qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui con l'astrazione le sue qualità proprie, poi rimovete ancora le qualità meno comuni, e via via le meno comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere. Questo vostro pensiero non avrà più per oggetto che un ente perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una x: ma questa sarà ancora qualche cosa, perchè l'esistenza, sebbene indeterminata, vi rimane: non è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero, perchè nel nulla non si concepisce esistenza neppur possibile; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità, che a lui sono necessarie affinchè esista, sebbene queste a voi siano incognite, o insomma non ci pensiate: e questo è pure un'idea, sebbene al tutto indeterminata.

« All'incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie che le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'essere; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente [1]. »

686. Tali parole, lo ripetiamo, sono applicabili tanto all'oggetto dell'intelletto, quanto agli oggetti dell'affetto e della volontà, il che appar naturale ove si rifletta che nè l'affetto, nè la volontà si muovono

[1] Rosmini, *Nuovo saggio* ecc. ib.

se non verso un fine conosciuto. Onde i ben noti aforismi degli antichi, — *ignoti nulla cupido, — nil volitum quin praecognitum, — voluntas non fertur in incognitum.* — Che se nulla vi ha nell'affetto e nella volontà che prima non sia stato nell'intelletto, e se nulla si conosce all'infuori dell'essere, è chiaro che l'essere è sempre l'oggetto di quelle potenze.

687. Si conclude che l'intelletto, l'affetto, la volontà hanno per oggetto comune l'*essere*, e che questo è *intelligibile, amabile, appetibile.*

Appunto XLIII. — Articolo III.

della potenza e dell'atto.

688. Quanto abbiamo fermato sinora non è sufficiente a darci un principio dal quale possa aversi fiducia di dedurre la dimostrazione dell'esistenza della legge e la formola di questa. Altre notizie ci necessitano ancora, e quindi nuove osservazioni e induzioni per iscoprirle.

689. Due diverse specie di pensieri mi si presentano. Io penso al mio campicello e allo stato misero in cui si trova, e rifletto che, allorchè avrò applicato ad esso una nuova coltivazione, sarà migliorato. Penso ai danni che arreca un fiume, e vagheggio col pensiero quelle dighe, che potranno impedirli. Penso agli uomini che vivono oggi, ed a quelli che potranno nascere da questi. Volgo lo sguardo alla storia e schierandomisi alla mente tutti gli avvenimenti passati e presenti, prevedo le buone e cattive conseguenze probabili dei fatti che ora si svolgono.

690. Tali ordini di pensieri sono molto diversi fra loro. Quando io di fatti penso al mio campo, ai danni presenti arrecati da un fiume, agli uomini odierni, agli avvenimenti del giorno, io penso a qualche cosa di *attuale*. Mentre se rifletto alla nuova coltivazione che darò al mio campo, alle dighe di cui farò riparo alla violenza dei flutti, agli uomini nascituri, alle rivoluzioni future, io non rifletto a nulla di attuale; penso solo la *possibilità* delle cose.

691. Tale osservazione ne induce il convincimento, doversi distinguere l'*essere possibile, potenziale, in potentia*, dall'*essere attuale* o *in actu:* e con quello aversi ad esprimere la possibilità che una cosa che ora non è venga ad essere, e con questo la sua attualità, cioè la sua presente esistenza reale.

692. Il *possibile* quindi appartiene all'ordine delle *idee*, mentre l'*attuale* appartiene all'ordine dei *reali*.

693. Non pertanto l'atto non si separa assolutamente dalla potenza. Anzi i due enti sono così intimamente congiunti, che la mancanza di questa rende impossibile quello. Così il reale è intelligibile, e quindi l'ordine dei reali rientra in quello delle idee. E del pari, l'essere attuale non sarebbe se non fosse possibile, e rientra quindi nell'ordine dei possibili.

694. Brevemente, l'essere possibile non è altro che l'essere attuale considerato nella sua possibilità: e l'essere attuale non è altro che l'essere possibile in quanto è congiunto ad un atto. La potenza è la possibilità dell'atto; l'atto è l'attualità della potenza.

695. Onde la potenza e l'atto si suppongono a vicenda; dappoichè non può concepirsi un atto che non

sia possibile, nè una potenza alla quale non corrisponda un atto. Ciò si chiarirà più avanti. Intanto constatiamo un fatto, ed è che il concetto di possibilità e quello di attualità, (abbiamo inteso parlare sino ad ora di attualità finita) hanno una estensione diversa.

696. Le idee, i possibili, non possiamo considerarli diversi da quel che sono. Potrebbe di fatti essere impossibile il possibile? No, certamente: vi sarebbe contraddizione, e prescindendo nel possibile dalla possibilità lo si annienta.

697. Al contrario, negli esseri attuali finiti, non solo io posso concepire un modo diverso da quel che sono, ma posso prescindere dalla stessa loro esistenza attuale.

698. Negata la possibilità, nulla mi resta: negata l'attualità finita, resta sempre la sua possibilità. Onde si ricava che l'essere possibile ha un carattere di *necessità:* mentre l'attuale finito ha un carattere di *contingenza.* E quindi l'essere possibile è necessario, infinito, perfetto, semplicissimo, e l'essere attuale finito è contingente, imperfetto, composto.

699. Poste queste distinzioni riesce ovvia una domanda. Quei caratteri d'intelligibilità, amabilità, appetibilità, che abbiamo ritrovato nell'essere considerato universalmente, si applicano tanto all'essere possibile, quanto all'essere attuale finito? Una risposta affermativa è ben naturale, poichè ambedue rivestono la forma di esseri.

700. Oltre di ciò l'osservazione ci rende persuasi che tanto quando noi vediamo un'azione, quanto se noi ce la immaginiamo, cioè considerando un fatto

così in atto come in potenza, si muovono sempre le tre facoltà dell'intelletto, dell'affetto, della volontà. Che anzi nel momento che l'affetto e la volontà si muovono per operare, l'azione non ha ancora avuto luogo, altrimenti inutile sarebbe il movimento. Ne conseguita che in quel momento l'azione era soltanto possibile, nè l'affetto, nè la volontà si sarebbero mossi per attuarla, se essa non si presentava loro come amabile ed appetibile.

701. Di più la volontà ha radice nell'affetto, e l'affetto nell'intelletto, e così pure l'appetibilità nell'amabilità, e questa nell'intelligibilità. Ora essendo e il possibile e l'attuale intelligibili, e quindi oggetto dell'intelletto, avranno pure i caratteri conseguenti dell'amabilità e dell'appetibilità, e perciò moveranno come l'intelletto, così l'affetto e la volontà.

702. Da ultimo il possibile è infinito e perfetto: avrà dunque tutte le perfezioni dell'essere e però l'intelligibilità, l'amabilità, l'appetibilità. Ma l'essere attuale non è che il possibile infinito limitato da un atto finito. Si dovrà dunque dire che quei caratteri si avverano e nel possibile infinito e nell'attuale finito.

Appunto XLIV. — Articolo IV.

DELL'ATTUALE INFINITO E DELLE SUE PERFEZIONI.

703. Risaliti per tal modo mercè l'osservazione e l'induzione all'universale, noi possiamo completare queste notizie, e quindi intraprendere quel processo deduttivo che ci deve portare non solo a dimostrare l'esistenza della Legge Universale, ma pure a fermare

quale sia l'*imperativo* in essa racchiuso. Seguitiamo nei ragionamenti intrapresi.

704. Il possibile ha esso o non ha un'esistenza reale? Posto che l'abbia, si ammette con ciò l'esistenza di un essere infinito, che è al tempo stesso ideale e reale, potenza ed atto. Ma ove si dicesse che non lo si può supporre reale, (la quale affermazione soltanto si conforma a verità) perchè allora il possibile non sarebbe una potenza ma un atto, non riesce meno dimostrata la reale esistenza di un atto infinito. Se di fatti il possibile ha una pura esistenza ideale, resta ch'esso esista in quanto esiste un reale sul quale si fonda.

705. Più brevemente e chiaramente. Il possibile è un'idea, dunque deve esistere un reale che lo veda. Il possibile suppone l'atto suo corrispondente che lo rivesta, e quindi una forza reale che sia causa dell'atto.

706. Si fa luogo quindi ai seguenti entimemi. — Esiste il possibile; esiste adunque l'attuale. — Il possibile è infinito: esiste dunque un attuale infinito. — Il possibile infinito è intelligibile, amabile, appetibile: dunque esistono in atto un intelletto, un affetto, una volontà infiniti. — La volontà e l'affetto suppongono l'intelletto, in quanto non si ama e non si vuole una cosa se non la si conosce: dunque quell'intelletto, affetto, volontà infiniti non sono che appartenenze di un medesimo essere, ed esiste perciò un *essere attuale infinitamente intelligente, amante, volente.*

707. Ora si domanda: tali proprietà come si trovano nell'Ente? Sono esse potenze diverse, e quindi suppongono ciascuna un atto del pari diverso? Si av-

verta che l'Ente essendo *infinito*, è di sua natura *perfetto:* quindi non è in potenza ad alcuna perfezione, ma tutte le contiene con un *atto puro e semplicissimo.*

708. Che poi l'Infinito sia *semplicissimo,* lo si dimostra dall'avvertire che se non fosse semplice sarebbe composto, e che in tal caso esisterebbe il limite delle parti componenti, e si distruggerebbe l'infinito stesso.

709. Oltre di che è necessario riflettere che la semplicità dell'infinito si diversifica dalla semplicità che si riscontra nel finito. In questo di fatti la semplicità non toglie mai la mescolanza della potenza con l'atto. All'incontro nell'infinito come essere perfetto e che ha la pienezza dell'atto, nulla può considerarsi allo stato di potenza, perchè la perfezione puramente potenziale accenna ad imperfezioni e mancanze nell'atto. Onde si avrebbe un perfetto imperfetto, ed un infinito finito: nel quale asserto la contraddizione sarebbe troppo palese. Resta quindi che dalla semplicità dell'infinito si escluda quella mescolanza di potenza e di atto, che sempre si rinviene nelle semplicità finite. Ed è per questa ragione che abbiamo appellato l'Ente infinito, un atto puro e semplicissimo.

710. È conseguenza di tutto ciò, non potersi ammettere che l'intelletto, l'affetto, la volontà siano nell'infinito proprietà fra loro essenzialmente diverse. Se ciò fosse ne risulterebbe un essere composto: e ciò non deve essere. Quelle parole adunque non esprimono altro che perfezioni distinte, identificantisi nella perfezione assoluta.

711. Si dirà: la distinzione perciò degli attributi dell'atto infinito è di puro nome? Nemmeno; poichè altro è intendere, altro è amare, altro è volere. Si dirà piuttosto che nell'atto infinito vi ha un intelletto avente le perfezioni dell'amare e del volere, un affetto accompagnato dalle perfezioni dell'intendere e del volere, ed una volontà con le perfezioni dell'intendere e dell'amare. Insomma le parole intelletto, affetto, volontà in tal caso non esprimono altro che *attuali perfezioni infinite semplicissime ed inseparabili di un essere egualmente infinito e semplicissimo.*

712. Sorge ora una nuova domanda. Quest'atto infinito supposto dal possibile infinito, si confonde con esso, ovvero se ne separa? Nè l'uno, nè l'altro. Non si confonde, perchè la differenza tra la potenza e l'atto sarebbe solo di nome: non se ne separa, perchè si ammetterebbero due infiniti che limitandosi si distruggerebbero. Pur non ostante si è veduto essere vera l'esistenza del possibile, ed essere vera del pari l'esistenza dell'atto infinito. Nè due verità possono tra loro trovarsi in contraddizione. Deve perciò esistere una verità di un ordine superiore, nella quale esse trovino il punto di loro armonia. Tale verità superiore si ottiene da un esame più accurato dei due concetti di possibile e di atto infinito.

713. Si dice in genere che è possibile tutto ciò che non acchiude in sè contraddizione. Ciò però non basta a darcene un concetto adequato. Ognun vede di fatti come sia necessario inoltre che si ponga mente ad una forza adatta a porre l'atto corrispondente. Certo nessuno che abbia senno, prenderà l'assunto di affer-

mare che il possibile si attua da sè per forza propria. Si dice adunque possibile una cosa in quanto esiste una forza, una potenza capace di produrla.

714. Se la possibilità di un effetto sta nella causa o forza che lo attua, e se, come si avrà in seguito occasione di mostrare, tutto fa capo alla *causa prima*, è in questa che deve rintracciarsi l'elemento primo della possibilità. E quindi può dirsi che ogni possibilità è racchiusa nella forza infinita identificantesi con Dio.

715. Onde il Mamiani afferma: « i possibili essere la divina infinita efficienza guardata sotto speciali determinazioni e libera di far comparire *ad extra* le relative sussistenze[1]. » E più avanti: «i possibili sono le efficienze eterne in ordine alla creazione e pensate nella loro attinenza causale con gli enti creabili[2]. »

716. Perciò può concludersi, come fu già in addietro accennato, non esistere possibile al quale non corrisponda un atto infinito. E ciò perchè il possibile è la potenza divina veduta dalla mente divina come capace di produrre atti esterni finiti, e la potenza divina è purissimo atto.

717. Da tali considerazioni sgorgano tre ordini di conseguenze rilevantissime.

1° È tolta ogni apparente contraddizione tra l'infinità del possibile, e l'atto infinito supposto da questo.

2° Può affermarsi possibile tutto ciò che in sè non acchiude contraddizione, perchè la mente e la potenza divine sono infinite, e dalla natura divina va escluso ogni elemento contraddittorio e sofistico.

[1] MAMIANI, *Confessioni di un Metafisico*, Vol. I. *Principii di Ontologia*, Lib. III, Cap. 1, § 2, n. 6.
[2] MAMIANI, ib. § 3, n. 11.

3° Finalmente si completa ciò che affermammo circa all'essere nel possibile i caratteri della necessità e suoi conseguenti. Di fatti ora si vede come queste proprietà siano nel possibile solo negativamente ed in quanto questo ha relazione coll'infinito, nel quale soltanto quei caratteri sono in modo positivo.

718. Dal fin qui detto deriva inoltre che nell'Ente, l'*intellettivo* come *intelligente* e come *intelligibile*, l'*affettivo* come *amante* e come *amabile*, l'*appetitivo* come *volente* e come *appetibile* si uniscono in un atto completo, e s'identificano. Ma non di una identità numerica, che confonde; sì di una identità sopranumerica che non distrugge, e invece mantiene le distinzioni.

719. Non è, si avverta, l'identità del soggetto con l'oggetto che l'Hegel crede di trovare in Dio mantenendo loro la natura di opposti; ma è l'identità in Dio del soggetto con l'oggetto in quanto non sono più opposti, perchè nell'infinito perdono il limite. Per il che può dirsi che tutte quelle proprietà assolute si convertono fra di loro, senza che ciò nuoca alle loro differenze, in modo che affermandosene una se ne affermano pure le altre.

720. Chiuderemo questo articolo con un'ultima osservazione. Le cose in quanto intelligibili ed in relazione con l'intelletto si dicono *vere;* in quanto amabili ed in relazione con l'affetto si dicono *belle;* in quanto appetibili ed in relazione con la volontà, ed in genere con una facoltà appetitiva, si dicono *buone*.

721. L'Ente quindi è Vero, Bello e Buono in infinito: anzi è la stessa *Verità,* la stessa *Bellezza,* la

stessa *Bontà*. E la regola del convertirsi varrà anche per queste, in modo che non isolatamente ma tutte assieme saranno oggetto dell'intelletto, dell'affetto e della volontà, e si dirà che la *Verità* infinita è *bella* e *buona*, la *Bellezza* infinita è *vera* e *buona*, la *Bontà* infinita è *vera* e *bella*.

CAPITOLO X.

DIO E L'UNIVERSO.

APPUNTO XLV. — ARTICOLO 1.

IL NECESSARIO E IL CONTINGENTE.

722. Dalle cose dette risulta che l'essere attuale infinito non può concepirsi come non esistente, mentre il contrario avviene per l'essere attuale finito.

723. E veramente, se l'essere attuale infinito potesse affermarsi come non esistente, si deriverebbe ch'esso esistendo ha avuta un'origine. Or come si sarebbe prodotto? Non da se stesso, perchè per prodursi avrebbe dovuto già esistere. Non per la forza di un essere a lui superiore, perchè più non sarebbe un essere infinito e perfettissimo.

724. Onde si dice che l'Ente, cioè l'essere attuale infinito, è *eterno,* in quanto non ha avuto origine: e quindi non lo si può considerare privo dell'esistenza, dappoichè l'atto è la stessa sua essenza.

725. Di più, ove avesse avuto un origine, esso sarebbe passato dal non essere all'essere: sarebbe perciò successivo, e però non più un purissimo atto.

726. Anzi si farebbe luogo in esso ad un concetto di *temporaneità* totalmente opposto a quello di *eternità.* E ciò in quanto la *temporaneità* importa la *successione,* mentre l'*eternità* importa la *simultaneità.*

727. Diversamente, lo si è già detto, avviene per l'attuale finito. Non ripugna di fatti per nulla che esso possa considerarsi come non esistente.

728. Si può anzi aggiungere che la non esistenza di un qualunque attuale finito, non solo può considerarsi come possibile, la si deve di più considerare, mi si permettano l'espressioni apparentemente contraddittorie, come reale, almeno per l'epoca anteriore all'origine sua.

729. Se fosse altrimenti, noi ammetteremmo l'attuale finito non temporaneo, ma eterno, cioè non finito, con tutti gli altri caratteri convertentisi con quello dell'eternità. Per il che, o si ammetterebbero due infiniti distinti, cadendo così nell'errore antichissimo del *Dualismo;* o si confonderebbero i due infiniti fra loro facendoci strada all'errore anche più antico del *Panteismo.*

730. D'altra parte per l'attuale contingente noi continuamente assistiamo a questo passaggio dal non essere all'essere, e dall'essere al non essere. Quante cose oggi sono che prima non erano, e quante che oggi sono domani più non saranno!

731. Di queste considerazioni è corollario, che l'essere attuale infinito, come necessario, ha in se stesso la ragione della propria esistenza: mentre l'essere attuale finito, come contingente, non l'ha in se stesso, ma la trova in un essere superiore che lo mantiene in atto.

APPUNTO XLVI. — ARTICOLO II.

L'IDEA DI CREAZIONE.

732. La dipendenza dell'essere contingente da un essere superiore è stata da noi affermata di sopra guardando alla sola possibilità dell'atto finito. Ma poichè l'osservazione, sì interna come esterna, ci persuade che vi hanno realmente atti finiti, e che noi stessi siamo dotati di tale impronta di finitezza, siamo da logica necessità indotti ad affermare, ch'esiste pure un essere superiore che li originò e li mantiene in atto.

733. E ciò non basta. Il passare dal nulla dell'atto all'atto è un varcare una distanza infinita; quindi solo una forza infinita può originarli e mantenerli. Ed ancora; non esiste che un solo infinito, e questo è l'attuale infinito: dunque l'attuale finito è originato e mantenuto in atto dall'attuale infinito.

734. Si conclude che i due attuali l'*infinito* e il *finito* sono in un'intima connessione fra loro: corre cioè fra di essi una relazione di causa e di effetto.

735. Tale relazione di causalità prende più propriamente per un tal fatto il nome di *creazione ex nihilo*, in quanto dai filosofi dei bassi tempi e dalla religione cristiana, le cui tradizioni prime rimontano sino alle origini dell'umanità, si usa la parola *creare* ad esprimere l'azione di un essere, che fa passare una *sostanza* dalla *mera possibilità* all'*atto*. Il perchè la si appella pure *creazione sostanziale*.

736. Si origina da ciò quel famoso principio di creazione, perno e fondamento della cristiana civiltà

e che dal Gioberti nel primo ciclo della sua formola veniva tanto semplicemente espresso nelle parole — *l'Ente crea l'esistente.* —

737. È questo il principio che feconda tutto il sistema del Gioberti. Ed è certamente per lui di gran vanto l'aver potuto afferrare una formola che è fra tutte la somma, e che unizzando senza confondere, distinguendo senza separare, costituisce la scienza sulle supreme armonie dell'universo ideale e reale.

738. Ci si permetta di usare in ciò le parole di un profondo cultore della Filosofia Giobertiana, il Prof. Eusebio Reali, ora defunto. « Questa formola, così egli scriveva, conferisce a tutti i rami dello scibile umano il grado e la dignità di scienza, e li organizza nell'albero encilopedico in una massima unità senza distruggerne la varietà. Dalle scienze razionali, che in siffatta guisa smettono il carattere di astrazioni, ed assumono quello di concretezza, passa ad avvivare le scienze sperimentali e calcolatrici, a cui con la notizia scientifica dell'Atto Creativo, dà come avere l'idea pura di spazio e di tempo che ne è il fondamento. Quindi le scienze morali ne ricevono una base che le assicura, perocchè nel concetto di creazione si appunta l'ordine morale, e l'imperativo che lo impone alle intelligenze create, onde si ha il concetto di legge: e poi vi si avvivano le scienze giuridiche che vi assodano il concetto di personalità, ossia entità sostanziale e libera, vi si assodano le scienze sociali nell'unità specifica della creatura intelligente; e finalmente vi rifioriscono le scienze religiose che ne ricevono la sanzione pel riconoscimento del sovraintelligibile e

del soprannaturale, e ne hanno onde svolgersi nelle molteplici applicazioni allo scibile umano, fecondando il pensiero cristiano e riscuotendo la restia immobilità dei teologi[1]. »

739. Ma si avverta che riconoscendo il primato dell'idea di creazione nello scibile, non intendiamo di accettare l'altra parte che si riferisce al quesito sull'origine delle idee, che il Gioberti spiega con l'intuito dell'Ente Creatore. Contro la qual massima la coscienza nostra si ribella. Oltre di che nell'idea di creazione si contiene sempre qualche cosa di misterioso, che trascende l'umana ragione; nè per quanto mi sforzi posso concepire, come una mente finita qual è la nostra possa per modi naturali avere la visione intellettiva di Dio.

740. Il Gioberti non esita di proclamare che l'idea del Dio Creatore è l'evidenza suprema, che si partecipa alle altre idee tutte. Ma in ciò, io penso, vi ha equivoco. Tal massima potrà essere vera considerata quell'idea in sè, ma nel caso nostro l'oggetto va considerato nella relazione alle naturali capacità del soggetto umano, poichè è questi che la vede.

741. Certamente considerata in sè l'idea di creazione è evidente, e tutti i principii razionali da quella ricevono lume e certezza. Ma rispetto a noi quell'evidenza per la limitatezza nostra si oscura; nè vi ha alcuno che possa dire di possederla chiara e distinta. I più piegano la fronte e credono.

742. I Giobertiani si difendono dicendo, che è impossibile dare della formola una dimostrazione diretta,

[1] Eusebio Reali, *Lezione sopra Gioberti*.

poichè è appunto essa che dà la vita e la fonte ad ogni dimostrazione diretta, e che basta la prova indiretta tratta dagli assurdi che seguono dal non riconoscerla. Il fatto poi che ad essa non suffraghi la prova di coscienza è naturale, poichè nella coscienza del finito non può trovarsi ciò che lo eccede e lo sopravanza.

743. E ciò è vero rispetto al fatto che la verità del principio di creazione non possa provarsi direttamente. Ma i Giobertiani rispondono ad una domanda che noi non abbiamo fatta, poichè abbiamo loro chiesto non la prova della verità della formola, ma la prova che in noi vi ha la naturale visione di lei. Il che, se non erro, è molto diverso.

744. Del resto il negare l'intuito del Dio Creatore, non è disconoscere la suprema autorità del principio di creazione, e non è rendere impossibile la scienza. Vi hanno altri principii, altri mezzi, della cui veracità la ragione umana non dubitò mai: ed è movendo da questi ch'essa sale a poco a poco a quel principio, dal quale riceve unità la variatissima enciclopedia della scienza.

Appunto XLVII. — Articolo III.

l'esemplare del creato.

745. L'essere attuale infinito crea l'essere attuale finito. Alla *creazione* però di un essere, come a qualsiasi operazione, deve preesistere il *tipo*, l'*esemplare*, l'*idea* dell'operazione stessa.

746. L'essere operante di fatti o copia o inventa. Nel primo caso suppone l'esemplare, cioè la cosa co-

piata. Nel secondo suppone egualmente un esemplare, non avente un esistenza reale come nel primo, ma puramente ideale, cioè in quanto è veduto soltanto dall'intelletto. All'esistente creato quindi precede l'esistenza del *tipo*, secondo il quale l'esistente stesso venne foggiato.

747. Or d'onde il creatore trasse i *tipi* delle create cose? Si dirà: l'attuale finito non è che il possibile infinito congiunto ad un atto finito, che una *idealità* congiunta ad una *realità*. Onde deriva, che i tipi delle cose create non sono altro che le *cose stesse* considerate nella loro possibilità, cioè nella loro *idea*, e vedute dall'intelletto creatore.

748. In ciò vi ha molta parte di vero, ma non tutta la verità. Se tutto si restringesse a ciò, sarebbe necessario ammettere i tipi delle cose come realmente diversi dall'Ente, e però si cadrebbe nell'errore di Platone che considerò le idee, come enti reali ed attivi, e principio, come di lui dice il Conti, non solo del *conoscere*, ma pure dell'*essere* e dell'*operare* [1].

749. La teoria Platonica è in gran parte vera: ma oltre al fuggire il suo errore va completata. Noi lo abbiamo già detto. L'Ente non vede i possibili, come da sè diversi ed esistenti realmente fuori di sè; ma in quanto vede in sè una forza, una potenza infinita capace di produrre al di fuori atti finiti.

750. Conseguita che il tipo del creato non è cosa separata dal creatore. Questi per lo contrario vede se stesso, ed in sè una potenza infinita effettrice di enti

[1] CONTI, *I Criteri ecc. Dialogo sulla Filosofia Cristiana,* Parte II.

da sè diversi, e ne trae gli esemplari secondo i quali foggiare gli esistenti.

751. Tale idea appunto esprimono le sacre carte, che parlando della creazione dell'uomo, dicono che venne formato ad *immagine e somiglianza di Dio.* Noi aggiungiamo che non solo l'uomo, ma le *cose tutte hanno ad esemplare l'Ente*, e che la faccia di Dio si riflette sull'universo.

752. Il creato pertanto dovrà in sè ritrarre le perfezioni del creatore, le quali, dovrà dirsi, si riscontrano *essenzialmente* nell'Ente, e nell'esistente per *partecipazione*.

753. Onde come l'Ente è vero, bello, buono infinitamente ed essenzialmente, così gli esistenti sono veri, belli, buoni finitamente e per partecipazione. Così nella grandezza de'mondi, nella varietà indefinita degli esseri si adombra l'immensità di Dio, e nell'ordine e nell'armonia di tutti gli esseri la sua unità. Così pure nell'intelligenza e nella scienza umana si riflette un raggio dell'intelletto e della sapienza divina: e nella libertà e moralità dell'uomo la sua volontà, giustizia e bontà.

754. Da tali somiglianze si derivano altre conseguenze. L'Ente è infinito, e poichè gli attributi divini si convertono, ed alcuni di essi abbiamo veduto riflettersi sul creato, dovrà nelle creature ritrovarsi l'impronta di una tale infinità. L'infinito però non può essere attualmente nelle creature, in quanto queste perderebbero il carattere loro essenziale della limitazione, e vi sarebbero due infiniti.

755. Resta perciò che l'infinità si ritrovi nelle

creature *potenzialmente*, e quindi consista in una potenzialità infinita, che continuamente si svolge in atto, e che avvicinasi gradatamente, ma non raggiunge mai l'atto completo. Onde nell'universo vi ha un continuo progresso, in quanto si completa sempre più l'atto della sua potenzialità: e continuo regresso in quanto ci allontaniamo sempre più dalla potenzialità pura che è il nulla dell'esistenza.

Appunto XLVIII. — Articolo IV.

LA LEGGE.

756. Le nozioni ontologiche, teologiche, cosmologiche esaminate sin ora, ci sono sufficienti a dimostrare l'esistenza della legge, ed anche a formolarla. Ci facciamo strada a ciò con alcune nozioni intermedie.

757. Riesce evidente innanzi tutto che l'Ente creando si sia proposto un *fine* della sua creazione, ed un fine degno di sè. Ora ognun vede come tale non possa essere che l'infinito. Per il che l'Ente creando si propose a fine se stesso.

758. Dal che pure si rileva che l'*esistente* ha per fine l'*Ente*, l'attuale finito ha per fine l'attuale infinito. Onde si ottiene il secondo ciclo della formola Giobertiana: — *l'esistente ritorna all' Ente.* — E tale ritorno ha luogo per una tendenza da natura, infusa cioè dallo stesso creatore. L'universo perciò svolge la sua potenzialità, e ritorna a Dio secondo il comando di chi lo creò.

759. Lo svolgimento però esclude la distruzione del principio che si svolge: anzi ne importa la conser-

vazione. Onde sembra logico l'affermare che quello stesso comando il quale impone all'universo il *perfezionamento*, deve pure imporgli la *conservazione*. Eccoci adunque ad un comando dell'Ente all'esistente: ecco la *legge*.

760. Il che si dimostra anche con maggiore semplicità. Posta la creazione, posto il fine della creazione, deve esistere nell'universo la potestà di raggiungerlo. Questa potestà è naturalmente una forza, e come tale non potrà agire a capriccio, perchè non avrebbe più luogo l'acquisto del fine. Quando si vuole che una data forza si espanda verso un dato scopo, è necessario che a questo si coordini l'azione della forza. E tale coordinamento si ottiene soltanto col sottoporre l'azione della forza ad una idonea regola di condotta. Eccoci adunque di nuovo ad affermare la necessità che, posto l'universo, esista una *legge* alla quale sia subordinato.

Appunto XLIX. — Articolo V.

DEL PRECETTO D'IMITAZIONE.

761. Dimostrata l'esistenza della legge, riesce ovvia la domanda: in che consiste questa legge dell'universo? come essa si formola? È nella soluzione di questo problema, che si vedrà quanto utili ci saranno la teorie ontologiche e teologiche svolte sino ad ora: poichè la soluzione del problema proposto riescirebbe incompleta, ove ad esse non si facesse ricorso.

762. Si può prima di tutto porre come verità indiscutibile la massima, che il pensiero contenuto nella

legge non può non ritrarre l'idea che il legislatore se ne è formata. La legge perciò che l'Ente ha imposto all'esistente creandolo, non può essere in contraddizione con la natura dello stesso creatore. Che anzi se si considera quanto di sopra si è detto, il fine cioè imposto all'esistente non essere altro che il creatore stesso, sembra che la legge debba in sè contenere tutte le perfezioni di lui.

763. Or come l'esistente raggiunge il suo fine? Certamente l'esistente, attesa la sua natura finita, non raggiunge mai pienamente il suo fine, che è infinito. Pure, lo si è già detto, nell'attuale finito si contiene una potenzialità infinita, la quale tende di continuo ad attuare in sè le perfezioni infinite, che nell'Ente si trovano in un atto completo, ed in esso solo in potenza. L'esistente perciò svolgendo la sua potenzialità si studia di attuare in sè finitamente, gradatamente, progressivamente le perfezioni dell'Ente.

764. Onde non crediamo di andare errati concludendo, che il pensiero contenuto nella legge dell'universo sembra potersi esprimere nelle parole: — *imita il Creatore.* —

765. Non intendiamo di dare con queste parole una formola esatta della legge universale. Noi non abbiamo fatto altro che esprimere il concetto generico in essa contenuto: riservandoci di chiarirlo a poco a poco, e di renderlo più completo. E così noi seguiamo una via perfettamente conforme alla nostra ragione, la quale prima fissa un concetto in modo indeterminato e rudimentale, e poscia con successive osservazioni e ragionamenti porta il concetto stesso ad una determinazione più completa e più chiara.

Appunto L. — Articolo VI.

L'UNITÀ DI DIO E L'ORDINE DELL'UNIVERSO.

766. Accennando all'idea di creazione si è già esposto, come l'Ente da sè solo abbia tratti i *tipi* dell'esistente, e quindi come quelle perfezioni, che nell'Ente si trovano *essenzialmente* ed infinitamente, debbano rinvenirsi anche nell'esistente in modo finito, ed, usando una frase scolastica, per *partecipazione*.

767. Fra le perfezioni infinite s'incontra l'*unità*, come fondamento di tutte le altre. Anzi tutte le perfezioni raccolgonsi nell'unità, e s'immedesimano con essa, attesa la proprietà del convertirsi già riscontrata in quegli attributi.

768. Or bene: come questa unità del creatore, questa sintesi semplicissima di tutte le perfezioni divine si riflette sul creato? Più semplicemente: *come l'esistente molteplice imita l'unità dell'Ente creatore?*

769. Seguendo il processo induttivo, ci è già avvenuto di vedere, come tutte cose abbiano non solo speciali rapporti fra loro, ma pure rapporti che da ogni cosa si propagano ad ogni cosa. Il che è quanto dire che fra le cose esistono relazioni e particolari e universali.

770. Onde conseguita che le cose tutte si riuniscono in ordini varii, sempre più ampi, finchè tutti fanno capo all'*ordine universale*. Per il quale le cose non hanno una esistenza staccata dalle altre; ma tutte assieme concorrono a formare un essere solo ed uno che noi appelliamo universo. Talchè può applicarsi

in tal caso la nota massima panteistica di Anassagora, che *tutto è in tutto:* e ciò mercè l'ordine.

771. Ma si avverta, che l'unità dell'ordine universale non immedesima, nè confonde le cose e gli ordini specifici: essi rimangono tra di loro distinti, e conservano quindi la loro propria unità. Onde l'unità degli individui rimane salva e si raccoglie nell'unità della specie ; l'unità della specie nell'unità del genere; l'unità dei generi meno vasti nell'unità di un genere più ampio; l'unità dei sommi generi nell'unità dell'universo.

772. Può anche aggiungersi che gli individui non solo, ma puranco le specie e i generi non si conservano, e perciò non mantengono la loro unità se non in quanto sono in relazione tra loro e vivono nell'ordine.

773. Del che è corollario, che l'ordine universale, nel quale è riposta l'unità dell'universo, è il fattore e mantenitore degli ordini particolari e degli individui, cioè delle unità specifiche e concrete.

774. Dal fin qui detto siamo tratti a concludere che *l'Ordine è il modo col quale l'unità infinita del Creatore si partecipa alla creatura.*

775. Tali considerazioni sono già sufficienti a chiarire alquanto e completare in parte la formola della legge da noi recata. Per esse ci sembra che quell'imperativo da noi descritto nelle parole — *imita il Creatore* — possa cangiarsi nell'altro — *conserva la tua unità individuale o specifica nell'unità dell'universo:* — o meglio ancora in quest'ultimo anche più semplice — *vivi nell'ordine.* —

Appunto LI. — Articolo VII.

L'attività creatrice e l'attività creata.

776. Senonchè anche quest' ultima formola da noi recata può portarsi ad una determinazione maggiore. E veramente le perfezioni divine quantunque tutte si convertano con *l'unità*, pure non si restringono a questa. Di fatti ove si prendano a considerare più minutamente le perfezioni dell' essere considerato nella sua maggiore universalità, noi ritroviamo fra le altre sue proprietà una *attività* per la quale un essere ponendosi come *causa* produce *effetti* da sè distinti.

777. Questa produzione di effetti, della quale teniamo parola, può essere di varie guise: dappoichè o si produce un nuovo modo di una sostanza che già esiste, ovvero si produce la stessa sostanza.

778. Certamente tra queste due produzioni vi ha grande differenza. Nella prima è una sostanza che da un modo d'essere passa ad altro modo di essere: nella seconda è una sostanza che passa dal non essere all'essere. Si vede agevolmente come quest' ultima abbia una importanza ben maggiore della prima, sì perchè dal nulla all'essere vi ha un lasso infinito, sì perchè il cangiamento del modo suppone la produzione della sostanza.

779. Ma poichè nell'Ente si riscontrano essenzialmente tutte le perfezioni dell' essere, ne deriva che nell'Ente debba rinvenirsi anche quella *attività produttrice di sostanze.*

780. Che anzi la produzione della sostanza conte-

nendo in sè il trapasso dal nulla all'esistenza, il che è quanto dire un trapasso infinito, può solo ritrovarsi nell'Ente, nell'essere cioè che per la sua infinita possanza è in grado di superare una tale distanza.

781. Nell'Ente adunque si contiene essenzialmente l'attività produttrice delle sostanze. La quale si suole più comunemente appellare *attività creatrice*, per la ragione, già detta altre volte, che si usa con la parola *creare* esprimere appunto l'azione che alla sostanza fa operare questo passaggio dallo stato di *mera potenza* allo stato di *atto*.

782. L'attività creatrice però essendo una perfezione infinita che si estrinseca nel tempo, e quindi in un atto finito, suppone un tipo di se stessa, cioè *una suprema attività tipo ed esemplare dell' attività creatrice*, la quale si ritrovi nell'Ente indipendentemente da quest'ultima.

783. E tale attività suprema noi riscontriamo nell'Ente di due guise. Primieramente riflettendo, l'intelletto e sapienza infinita non essere altro che una attività infinita, che s'indirizza al sommo vero, ne ha il pieno possesso, ed anzi con lui s'immedesima e converte: la libertà, giustizia e bontà non essere che una attività infinita eternamente volgentesi al bene, e che lo possiede completamente con esso identificandosi: la potenza infinita non essere altro che una attività infinita, una forza su cui fa centro tutta la sfera del possibile.

784. In secondo luogo poi ci si palesa nell'attività, per la quale l'attributo primo ed essenziale di Dio figlia tutti gli altri attributi. La quale figlia-

zione non deve assumersi nel senso di una reale successione, perchè ove si considerino le perfezioni divine nella loro semplicissima realità sono simultanee ed eterne.

785. Tale successione o figliazione va presa in un senso puramente *logico*. Nel quale riesce agevolissimo il vedere come talune potenze, o facoltà, ne suppongano altre. Così, ad esempio, nell'essere dotato di natura spirituale, la facoltà operativa suppone la volontà, e questa l'intelligenza. Onde seguendo il processo inverso può dirsi che la ragione genera la volontà, e quella e questa generano la potestà operativa.

786. Ciò posto s'egli è *vero*, come d'altronde si è dimostrato, che l'esistente venne foggiato dall'Ente secondo un *tipo* ricavato dalla sua stessa infinita attualità, e che quindi nell'esistente stesso si riflettono tutte le perfezioni del creatore; è naturale che nel creato debba essere una certa attività, riverbero dell'attività infinita suprema.

787. La riscontriamo di fatti nello svolgersi progressivo del creato, nel portare ch'esso fa continuamente ad atto la sua potenzialità. E ciò perchè ogni cosa è attiva in quanto è in atto: e quindi ogni esistente finito può riguardarsi come una causa producente, o capace di produrre effetti da sè distinti. Di tale natura appunto sono i fatti delle chimiche combinazioni, della nutrizione, della generazione, ed altri che sarebbe troppo lungo e per noi impossibili il numerare. Onde si dice che l'*esistente come causa crea i suoi proprii effetti.*

788. Egli è vero che talvolta l'esistente non è *attivo*, ma *passivo:* la passività però non esclude l'attività, cioè la forza; sì la suppone, e non è *inerzia.* Il che riesce chiaramente dimostrato nelle seguenti parole tolte dalla Filosofia Elementare di A. Conti e V. Sartini. « Che la passività.... non suoni inattività o inerzia assoluta, è manifesto, chi consideri l'assoluta inerzia escludere ogni capacità d'atto, e quindi ogni passione, ogni moto ed ogni impulso. Abbiamo chiamata di fatti passione quell'operazione esercitata dal soggetto.... quando un che diverso dal soggetto medesimo lo eccita e lo determina. Ma se un ente non avesse in sè attività alcuna, a che varrebbe l'impulso? e l'impulso non ha per effetto di stimolare una forza affinch'essa dal non operare passi all'operare, ossia dallo stato di operazione potenziale a quello di operazione attuale, dalla potenza all'atto? Imperocchè la forza.... è una potenza che tende continuamente all'atto, e se a un tale atto è determinata per un che da lei diverso, dicesi passiva. La ragione perciò ci mostra e l'esperienza conferma che ogni cosa esistente è una forza, perchè ogni cosa può almeno ricevere impulsi da altri enti, e vale a dire soffrire una passione che val quanto un'azione. Talchè l'assoluta inerzia cioè la privazione di qualunque attività è un che identico al nulla[1]. »

789. Si avverta poi che quando si dice gli esistenti in quanto producono effetti essere cause, s'intende parlare di *cause seconde* e finite, perchè non sarebbero, non durerebbero, non produrrebbero, se la *causa*

[1] CONTI e SARTINI, *Filosofia Elementare,* Cap. X, § 2.

prima non li avesse creati, non li conservasse, e non li dotasse della capacità necessaria al produrre.

790. Onde può concludersi che l'*Ente crea, e l'universo come causa seconda concrea sotto gl'influssi della causa prima.*

791. Nella formola quindi da noi posta — *vivi nell'ordine* — si contiene il comando dell'Ente all'esistente non solo di conservarsi, ma pure di svolgersi come causa seconda. Si potrà perciò nel comando semplicissimo di Dio, distinguerne una parte che impone la *conservazione,* ed un'altra che impone lo *svolgimento* della potenzialità. E così quella formola può rendersi più completa nella seguente: — *vivi nell'ordine e coopera ad esso.* —

792. La quale distinzione dei due imperativi, si avverta, è puramente ideale, non reale, in quanto ciò che è semplicissimo, e tale è il comando divino, non può scindersi.

793. Di fatti le due parti — *vivi nell' ordine* — e — *coopera all'ordine* — si suppongono e s'importano a vicenda. Così una forza non esiste, non vive, se non in quanto è in atto, cioè agisce, e d'altra parte una forza non agisce e quindi non coopera se non in quanto è, cioè in quanto vive.

794. La legge perciò potrà definitivamente e più semplicemente formolarsi: — *coopera all' ordine*[1]. —

[1] Vedi l'Appunto XL.

CAPITOLO XI.

LEGGE ETERNA E LEGGE NATURALE.

Appunto LII. — Articolo I.

L'ATTO CREATIVO E LA LEGGE.

795. Abbiamo formolato la legge dell'universo nelle parole — *coopera all'ordine.* — Nè possiamo dubitare della verità di tal massima, dappoichè ci siamo fatti strada ad affermarla per due diversi cammini: cioè col processo induttivo e col processo deduttivo. Non pertanto è tanta l'importanza di tale argomento, che non possiamo dispensarci dall'intrattenervici ancora per qualche tempo.

796. Ci proponiamo più particolarmente di vedere come la legge si partecipi alla nostra ragione, e come la legge dell'universo si trasformi in *legge morale* per l'essere dotato di libertà. Alla quale ultima questione fa capo ogni ricerca che voglia farsi sulla natura e sul fondamento primo del dovere e del diritto.

797. Innanzi tutto ci facciamo la seguente domanda. Quelle parole — *coopera all'ordine* — mentre contengono un concetto, sulla cui verità non possiamo ammettere alcun dubbio, possono riguardarsi egualmente come formola suprema della legge? A chi le consideri con qualche attenzione, non può ciò apparire vero gran fatto.

798. Si può veramente riflettere che il vivere nell'ordine ed il cooperare ad esso suppongono già l'esistenza dell'ordine, e l'esistenza dell'ordine per suo canto suppone che l'Ente abbia voluto e comandato ch'esista l'ordine. Per il che quella formola — *coopera all'ordine* — non è sebbene vera la suprema, e quel comando dipende da quest'altro — *sia fatto l'ordine.* —

799. E non basta ancora. Ove ben si rifletta a quanto fu per noi dimostrato sino dai primi appunti, agevolmente si vede come l'ordine non sia altro che una varietà ridotta ad unità, come dice il Gioberti, ovvero una totalità di cose che hanno relazione fra loro, come afferma il Conti.

800. Da tali definizioni si rileva come all'ordine siano necessarii gli esseri da ordinarsi, e quindi l'ordine supporre gli esseri stessi. La quale dipendenza è logica, non reale, cioè soltanto ideale; mentre nel fatto non vi ha ordine senza esseri ordinati, nè esistono esseri che non vivano nell'ordine.

801. E qui è necessario pure avvertire che quando noi diciamo, l'ordine supporre gli esseri, intendiamo parlare degli esistenti, o esseri contingenti, e dell'ordine pur contingente dell'universo. Certo noi con quella parola — *ordine* — non alludiamo all'ordine massimo che è in Dio, il quale poichè consiste in una relazione semplicissima d'identità è da chiamarsi più propriamente unità assoluta.

802. Da tali premesse sgorga evidentissima la conseguenza che non possa riguardarsi come formola suprema della legge nemmeno l'ultima da noi espressa

nel detto — *si faccia l'ordine.* — Questa di fatti suppone l'altra — *sia l'essere contingente* — o più brevemente — *sia l'esistente.* —

803. Quest' ultima legge può riguardarsi veramente come la prima, dappoichè s'identifica con lo stesso *atto creativo.* Di fatti qual differenza passa tra il pensiero espresso nelle parole — *sia l'esistente* — e l'altro — *l'Ente crea l' esistente?* — Il comando pronunciato da un essere infinitamente potente, e nel quale s'immedesimano il pensare, il volere e l'agire, che l'esistente che ora non è passi ad essere, non equivale a creare? L'Ente con lo stesso atto crea l'esistente, e gl'impone la legge che lo trarrà al suo fine. L'esistente non appena è creato vive nell'ordine, e per la legge contenuta nell'atto creativo coopera all'ordine. Atto creativo e legge, esistente ed ordine sono fra loro inseparabili. Tanto la legge adunque, quanto l'atto creativo non sono in ultima analisi altro che il nesso, la *relazione* che lega insieme l'Ente e l' esistente.

Appunto LIII. — Articolo II.

DEL FONDAMENTO PRIMO DELLA LEGGE E DELLA SUA ETERNITÀ.

804. L'identità da noi riscontrata tra l'atto creativo e la legge, ci mena ad affermare un'altra identità, che per il nostro tema non è di una importanza punto minore. Di fatti, se bene si osservi, non solo vi ha identità tra la legge dell'universo e l'atto creativo; ma di più sì l'uno che l'altra si identificano con l'Ente medesimo. Il che dopo quanto si è detto circa

l'argomento delle perfezioni divine, non riesce difficile il dimostrare.

805. Può notarsi innanzi tutto che se ciò non fosse, si verrebbe ad ammettere che la creazione e la legge fossero atti distinti dall'Ente, cioè non facenti parte dell'essenza dell'Ente. In tale ipotesi sarebbe necessario ammettere ancora che l'Ente fosse in potenza a quegli atti: e quindi gli mancherebbe qualche cosa, non avrebbe la pienezza dell'essere, non sarebbe più perfettissimo.

806. Inoltre producendo quegli atti, l'Ente rispetto à questi passerebbe dal non essere all'essere, e perciò più non sarebbe un purissimo atto.

807. Resta adunque che l'atto creativo e la legge s'identifichino con l'atto semplicissimo: in altri termini che siano Dio stesso, e quindi come tali necessarii, infiniti, eterni, perfetti. « La prima legge, scrive il Rosmini, si confonde col legislatore, cioè ella è una legge-legislatrice, ossia un legislatore-legge come si voglia meglio nominarla[1]. »

808. Taluno ha creduto ritrovare il fondamento della legge nella *volontà* divina identificandola con questa. Certamente quel comando — *sia l'esistente* — suppone la volontà, dalla quale emani il comando stesso.

809. Contro la quale opinione si potrebbe recarne una seconda. Ed è, che quelle medesime parole suppongono l'idea, la conoscenza dell'esistente che si vuole creare, e che perciò si dovrebbe risalire, come a fondamento superiore, alla *sapienza* divina, all'in-

[1] Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Vol. I, *Sistema Morale*, Sez. III, I.

telletto increato, dal quale logicamente dipende la volontà.

810. Diciamo, giova ripeterlo in tali questioni ancora una volta, dipende *logicamente*, non *realmente*, perchè in quest'ultimo senso non vi avrebbe nè dipendenza, nè successione, ma parità di perfezioni infinite e simultaneità.

811. Del resto in proposito di ambedue queste teorie, le quali appaiono erronee se prese nel loro senso più stretto; s'egli è vero, come si è dimostrato, che le perfezioni divine si convertono, non potrà mai dirsi che la volontà o l'intelletto divini siano esclusivamente il fondamento della legge.

812. Certamente non è in questo significato esclusivo, che debbono prendersi le parole di quei sommi, i quali dissero la legge essere una — *ratio gubernativa totius universi in mente divina existens;* — ovvero una — *ratio divinae sapientiae in quantum est directiva omnium actionum vel motuum;* — od anche una — *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans;* — o finalmente una — *ratio in mente Dei existens, qua res omnes per congrua media in suos fines ordinantur, et diriguntur.*

813. Per noi la legge dell'universo è l'atto creativo semplicissimo, è Dio stesso; e quindi importa una intelligenza, un affetto, una volontà, una potenza infinita, e del pari un'intelligibilità, un'amabilità, una appetibilità, un imperio infinito. Solo in tal senso noi accettiamo quelle definizioni.

814. Onde si dice pure che la legge dell'universo

è la *Legge Eterna:* ed anzi così comunemente la si appella. Talchè Cicerone scriveva. « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia[1]. »

815. È per un tale carattere d'infinità ed eternità nella legge, che a noi, per quanto ci sforziamo di raggiungerla, riesce impossibile afferrarne completamente l'idea. Essa trascende la limitatezza del nostro intelletto. Essa sta come sole dinanzi agli occhi della nostra mente, ma la sua luce soverchia c'impedisce di determinarne i contorni.

Appunto LIV. — Articolo III.

COME LA NOTIZIA DELLA LEGGE NELLA SUA RADICE SIA INNATA NELL'UOMO, MA NON AVVERTITA.

816. Abbiamo detto la legge formolarsi nelle parole — *vivi nell'ordine e coopera ad esso.* — Qual è l'ordine nel quale dobbiamo vivere e cooperare? Un ragionamento *a priori*, tale cioè che da esso sia escluso qualunque dato dell'esperienza, non ci dà alcuna risposta. Si derivino pure dalla legge accennata altre formole, come il dire — *rispetta l'essere nell'ordine suo,* — ovvero — *rispetta le relazioni degli esseri;* la nostra mente non si dirà soddisfatta, nè in quelle sole parole saprà trovare una norma ben determinata delle sue azioni.

817. D'altra parte come avviene che non ostante tale notizia incompleta del supremo imperativo, noi

[1] Cicerone, *De legibus.*

sentiamo entro noi stessi l'obbligazione di rispettarlo? È egli possibile che una legge non conosciuta, non promulgata, produca il vincolo dell'obbligazione? No certamente. Deve quindi esistere un qualche modo, col quale la Legge Eterna si promulghi, e si renda nota alla creatura ragionevole. È appunto questo modo indiretto di comunicazione, che ora ci proponiamo di brevemente rintracciare.

818. Il problema che ci accingiamo a risolvere si lega strettamente ad una questione d'Ideologia, che grandemente tiene divisi i filosofi, e conosciuta sotto il nome di *ricerca sull' origine delle idee.* Risoluto di fatti questo secondo problema, quel primo riesce in gran parte chiarito, almeno in ciò ch'esso ha di più generale: dappoichè il nostro assunto si è di rintracciare, *come si origini in noi la notizia della legge.*

819. Varie sono le ipotesi portate in campo sull' origine delle idee. Sono esse tutte innate? Sono tutte acquisite? Sono in parte innate ed in parte acquisite? Sono tutte acquisite, solo eccettuata l'idea dell'essere che è innata? E posto che una o più idee siano innate, esistono esse sempre distinte e formate nella nostra mente? Oppure per averle in tale stato è necessario il sussidio delle idee acquisite? Le idee innate esistono nella nostra mente in potenza od in atto?

820. Noi non vogliamo addentrarci, nè ci basterebbero le forze, in questo laberinto di questioni diverse, in molte delle quali vi ha ancora gran parte d'incerto. Al nostro scopo basterà il vedere, quali, in mezzo a tante opinioni che si combattono, siano i fatti attestatici come certi dalla stessa nostra coscienza.

821. Che moltissime idee siano acquisite, o direttamente per l'esperienza, o per la riflessione su quelle dateci da questa, è indubitabile. Che alcune siano innate o *connaturate*, come forse più propriamente le appella il Conti, è del pari indubitabile: non potendosi acquistarle, perchè mezzo necessario all'acquisto.

822. In proposito di queste ultime così trovo scritto nel libro sulla Filosofia Elementare per A. Conti e V. Sartini. « Altre idee noi sappiamo non nascere in noi per occasione dei sensi, e che non ce le potremmo formare coll'esercizio della riflessione, se non fossero naturalmente nel nostro spirito: come l'idea di *possibilità*, d'*infinitudine*, d'*esistenza*, di *causa*, di *verità*, di *necessità*, di *relazione*, e somiglianti. Esse sfuggono all'esperienza, e le sono indipendenti, anzi senza di esse non potremmo formarci alcun'altra idea, giacchè nulla possiamo concepire se non gli attribuiamo alcuno di quei concetti. Tali idee sono dunque *naturali* allo spirito[1]. »

823. Or bene: la notizia, l'idea che noi abbiamo della legge, quella idea cioè che in noi comanda e vuol essere obbedita, appartiene all'ordine delle idee acquisite, o a quello delle naturali?

824. Io penso che la notizia della legge nella sua radice più intima appartenga all'ordine delle idee naturali. Di fatti che altro è legge se non relazione? Di più: abbiamo formolato la legge nella massima — *vivi nell'ordine e coopera ad esso:* — e l'ordine non è relazione?

825. Qui però si avverta che se le idee di legge e

[1] Conti e Sartini, *Filosofia Elementare*, Cap. XIV, § 9.

di ordine sono innate, in quanto è innata l'idea di relazione alla quale esse fanno capo, tanto questa quanto le altre si dicono innate, assumendole nella massima loro universalità. Esse non sono punto determinate: esse non ci esprimono nè questa nè quella relazione, o legge, o ordine che voglia dirsi. Esse sono indeterminate ed universalissime, e si determinano e quasi direi si individualizzano soltanto nelle idee acquisite: e quindi appaiono distinte e formate solo all'occasione di cognizioni acquisite e per opera della riflessione.

826. Dal che pure si rileva che le idee naturali sono dapprima inavvertite; e riescono avvertite soltanto allorchè le si ricavano dalle idee acquisite.

827. Tutto ciò, attestatoci dalla nostra coscienza, si applica nella soluzione del problema, sul modo con cui ci si partecipa la Legge Eterna.

828. Conseguentemente alle recate teorie può fermarsi innanzi tutto, che la notizia della legge è nella sua ultima radice innata nell'uomo, e lo accompagna dalle fasce alla tomba, qual faro benefico che gli addirizzi il cammino nel mare tempestoso e nella buia notte della vita.

829. Ma una tale notizia esiste nell'umano intelletto formata e distinta, ovvero inavvertita? Il dire che noi fin dalla nascita avvertiamo questa idea naturale della legge sarebbe in contraddizione con quanto di continuo ci attestano la coscienza e l'esperienza. Più, ove ciò si affermasse, verrebbe ad ammettersi che pure il bambino nel momento che sugge il latte dal petto materno ha la notizia esplicita della legge: il

che non so con quanta serietà si potrebbe affermare. L'idea della legge perciò è innata nell'uomo, e meglio ancora naturale o connaturata all'umano intelletto, ma non avvertita immediatamente.

830. È in questo senso che debbonsi prendere le seguenti parole dell'illustre Mamiani. « E qui badisi molto, così egli scriveva parlando della Morale indipendente, di non frammischiare la rivelazione di tal principio nell'anima nostra, con l'occasione e i motivi che menano questa ad averne notizia. Imperocchè a mio giudicio ogni cognizione umana succede *post rem*, e vale a dire con previo atto d'esperienza. Per fermo noi sappiamo e sperimentiamo in cento casi particolari quello che è il comandare e quello che l'obbedire, e similmente i sensi e l'esperimento c'insegnano molte nature speciali di bene e di male; da onde poi è occasionata nell'intelletto la nozione astratta e infinita del bene e il sentimento di obbligazione, mediante il quale l'efficacia imperativa (poniamo) de' genitori o de' precettori o de' magistrati assume carattere propriamente morale, e non è più forza minacciata od esercitata, ma comando vero e legittimo [1]. »

831. In altri termini la rivelazione dell'idea della legge, del principio cioè supremo dell'obbligazione, si fa per un fatto puramente naturale. Detta idea è ingenita nell'umano intelletto, ed è di quelle che costituiscono il così detto lume di ragione. Per il che come questa, posto l'uomo, è sua caratteristica es-

[1] Mamiani, *Della Morale Indipendente*, X, nella *Filosofia delle Scuole Italiane*, Anno 1, Vol. 1, Disp. 1, pag. 116.

senziale, così quel principio nella nostra mente è incancellabile.

832. Se non che le idee congenite sono tali che a noi non si palesano distinte e formate se non dopo l'ufficio dei sensi e dell'esperienza, cioè delle idee acquisite, e dopo l'atto dell'astrazione. Onde il principio dell'obbligazione, o la notizia della legge, quantunque innata, non è realmente conosciuta e avvertita dall'uomo, se non dopo i fatti accennati. Ed è allora che con la riflessione si giunge ad avere una notizia completa quanto per noi si può della legge con la sua forza di obbligazione, notizia che era già contenuta nel nostro intelletto, ma dalla ragione non avvertita.

Appunto LV. — Articolo IV.

COME LA NOTIZIA DELLA LEGGE SI RENDA ESPLICITA NELL' UMANA RAGIONE.

833. Al quesito risoluto nell'appunto superiore si collega una domanda, che è conseguenza della prima. Si è detto che l'idea, costituente l'essenza della legge, il principio cioè dell'obbligazione, è innata nell'uomo, ma non avvertita. Or come passa ad essere da inavvertita avvertita? O meglio ancora, come si determina in noi e si chiarisce l'imperativo contenuto nella legge? È questa la seconda parte del problema che andiamo risolvendo.

834. La percezione intellettiva, vuoi esterna, vuoi interna, ci dà notizia dei fatti che avvengono all'intorno e nell'interno di noi. Ma essa ci dà solo le idee che abbiamo chiamate acquisite: e nulla ci dice di

quelle idee prime che resero possibile l'acquisto, e che sebbene inavvertite pur sono in noi.

835. Allorchè però la riflessione, subentrando alla percezione, esamina quei concetti, e da questi induce a nuove verità, appaiono più ampiamente distinti gli elementi che nell'idee acquisite erano contenuti.

836. Con l'analisi scopre e numera quegli elementi; con la sintesi si assecura della verità dell'analisi; con l'astrazione e con l'universalizzazione sale alle specie, ai generi, agli universali; con la comparazione ne constata le relazioni; col giudizio le afferma o le nega; con l'integrazione ne completa il concetto; con l'induzione ne scopre le cause; con la deduzione le conseguenze.

837. Così la riflessione chiarisce ed estende le notizie dateci dalla percezione: e riescono a poco a poco palesi ed avvertite quelle idee che da niuna cosa terrena ci poterono essere comunicate.

838. La ragione umana quindi non dice di averle acquistate. Essa non fa che *riconoscere* ciò che a sua insaputa in lei aveva infuso natura.

839. Queste premesse era necessario chiarire, prima di venire a vedere quale sia il modo per cui si determina in noi la formola della legge.

840. La percezione intellettiva esterna vede i fatti, nei quali l'ordine imposto dal creatore si palesa, e non li vede isolati, ma nelle loro relazioni reali più appariscenti. Poi, l'attenzione e l'osservazione ne scoprono altre. Da ultimo la riflessione nel complesso delle relazioni ravvisa l'ordine, nell'ordine la legge, nella legge il legislatore.

841. E poichè il comando di un Ente onnipotente non può essere trasgredito, la ragione si persuade che i fatti siano pienamente conformi alla legge. Onde negli effetti studia la causa, nelle conseguenze il principio, nel fatto l'idea che in esso s'incarna.

842. Come la percezione intellettiva esterna ci da notizia dei fatti esterni, così la percezione intellettiva interna, la quale in ultima analisi non è che la coscienza, ci rende edotti dei fatti nostri interiori. E come nei fatti esterni si palesa l'ordine fisico, così negli interni si palesano gli ordini logico e morale.

843. I fatti adunque che formano l'oggetto della percezione intellettiva, ci presentano in loro stessi l'attuazione della legge: e quindi l'osservazione di essi non può non manifestarci il supremo comando.

844. Brevemente: la *natura* è il gran libro nel quale a indelebili caratteri è scritta la legge divina: e la ragione umana in esso la legge, e sotto l'ordine di fatto vede sempre più trasparire e chiarirsi l'imperativo supremo.

845. Oh! certo quelli i quali bestemmiano la foga odierna d'investigare i più intimi ripostigli della natura, non comprendono ch'essa ci guida a riconoscere più ampiamente la mirabile struttura, l'ordine meraviglioso dell'universo, e le stupende armonie dei rapporti che legano fra di sè di un modo ineffabile le singole cose: non si fanno capaci ch'essa risponde pienamente al volere del creatore, al fine sublime che si propose creando. No: il progresso dei lumi, le scoperte della scienza, l'aumento dei beni materiali non allontanano dal fine segnato nella legge dall'Ente che

ci creò: che anzi ad esso meglio ci conduce, posciachè lo fa meglio conoscere, e con maggior forza a quello ci attrae ed avvicina.

Appunto LVI. — Articolo V.

DELL'IMPERATIVO CONTENUTO NELLA LEGGE DELL'UNIVERSO.

846. Posto che la notizia della legge sia connaturata alla ragione dell'uomo; e posto ancora che l'uomo non giunga a vederla ben distinta e formata, se non quando la legge nel libro della natura sempre aperto d'innanzi agli occhi del corpo e della mente che sappia e voglia leggerlo; sorge spontanea una nuova domanda. Ed è: qual è la formola della legge, qual è l'imperativo supremo che noi possiamo leggere nelle armonie dell'universo?

847. La più semplice osservazione ci attesta un continuo succedersi di fatti, di cose, di relazioni, enti tutti fra di loro concatenati per modo, che la cessazione dell'uno porta sempre la fine o l'origine dell'altro. Se tali fatti passano per tal modo di continuo dal non essere all'essere, e dall'essere al non essere, vuol dire che la natura, nella quale essi si producono, li conteneva già prima almeno in potenza. Ove ciò non si ammetta, non riesce possibile nemmeno lo spiegare l'atto della loro esistenza. Come esisterebbero i minerali, i vegetali, gli animali, se la natura non contenesse in sè la loro potenzialità?

848. A meglio comprendere quanto per noi si afferma, arrestiamoci a considerare quel primo fatto particolare che si presenti alla nostra osservazione.

Ad esempio, noi miriamo un granello di frumento svilupparsi in piccolo germe, e questo cacciare le foglie, e crescere, e buttare la spiga, e mettere il fiore, e formare i granelli, e questi ancora crescere, giungere a maturità, fecondarsi col polline, disseccare, e così essere pronti ad una nuova coltivazione, e ad una nuova serie di fatti simili alla prima. Ovvero io raccolgo quei granelli, li secco, li conservo, e giunto il bisogno li schiaccio sotto una macina, ne traggo il fiore, e mescolandolo con acqua ne formo un pane, ch'esposto al fuoco si cuoce, e serve poi a sfamarmi. In questa successione di fatti è sempre lo stesso ente, che è passato a tanti stati diversi, e che, per così dire, si produce ed annienta ad ogni momento, e sempre si presenta sotto una forma novella.

849. Or come spiegare questa serie di fatti, questo passaggio continuo da uno stato ad un altro, se non si ammette in quell'essere una potenzialità di produrre tali fenomeni? E ciò che noi diciamo del grano di frumento, si avvera in ogni vegetale, e come nei vegetali, così nei minerali e negli animali, e di altra guisa ma sempre con eguale costanza negli esseri dotati di ragione. L'Ente adunque che creò l'esistente dovette dotarlo della potenzialità necessaria a produrre quegli atti.

850. Dalla costanza poi con cui questa produzione successiva si avvera, e dal modo con cui essa lega insieme tutti quanti gli esseri, di guisa che un accidentale e parziale perturbazione di alcuni si risente dagli altri, argomentiamo che in tal fatto universale sia racchiusa tutta la legge dell' universo.

851. D'altro canto se l'attuazione della legge con-

siste nell' ordine, come sarebbe possibile l' ordine stesso se i singoli esseri non fossero ad esso indirizzati? In altri termini, come esisterebbe l'ordine, se gli esseri che vi campeggiano non lo contenessero nella loro potenzialità, oppure i loro atti fossero in contraddizione con le capacità delle quali li ha dottati il creatore? Il che d' altronde è supposto impossibile.

852. Non esitiamo quindi ad affermare che all' *attuazione della potenza* si restringe il sommo imperativo.

Appunto LVII. — Articolo VI.

DELL' ARMONIA UNIVERSALE COME RISULTATO DELL' IMPERATIVO SUPREMO.

853. A noi che cerchiamo di formarci un concetto per quanto si può esatto della legge divina, non tanto per comprendere e quindi ammirare sempre più le armonie della creazione, quanto per chiarire il fondamento supremo del dovere e del diritto, non occorre il fermarci a svolgere davvantaggio la formola della legge universale. A noi basta averne un'idea elementare, per applicarla alle azioni umane, e porla di contro all' umana libertà, e vederne i rapporti. Ond' è che noi tralasciamo di parlare della legge fisica, della logica e dell' estetica, e ci restringiamo solo a trattare della legge *morale*.

854. Or bene: l' imperativo che noi abbiamo trovato essere contenuto nella legge universale, e che siccome si è dimostrato può raccogliersi in queste parole — *attua la tua potenza* — dirette ad ogni singolo esistente, sarà diverso da quello che noi dob-

biamo rintracciare per la legge morale? Io pensoche no.

855. Per lo contrario io credo che tanto l'imperativo della legge morale, quanto il principio essenziale costitutivo delle altre leggi, vuoi fisica, vuoi logica, vuoi estetica, s'identifichino nella formola suprema, e tutte esprimano lo stesso comando — *attua la tua potenza.* —

856. La quale identità non porta con sè che la legge morale sia la stessa cosa che le altre leggi. Vi ha invece grande dissomiglianza allo stesso tempo che strettamente si attengono: dappoichè indirizzandosi la legge universale a ciascun esistente, e ciascuno essendo dal creatore dotato di una potenzialità o capacità diversa, ne consegue che a ciascun atto sia imposto un atto a questa conforme, e quindi diverso del pari.

857. Onde nella legge suprema universale si fa luogo ad una somma unità, impronta della semplicità divina, e ad una varietà indefinita riflesso dell'infinità eterna.

858. Per il che può anche dirsi che la legge universale contiene in sè tante leggi speciali, quanti gli enti, che ad essa obbediscono.

859. La differenza quindi della legge morale dalle altre contenute nella legge universale, sta solo in ciò, che in quella le parole — *attua la tua potenza* — sono dirette all'uomo in quanto è libero, mentre nelle altre ad altri enti s'indirizzano. Concludesi che la differenza è soggettiva non oggettiva.

860. È appunto da questa unità *oggettiva* della legge, e dalla sua moltiplicità *soggettiva*, che deriva l'armonia universale.

861. Di fatti se a tutte le creature parla la stessa legge con una favella diversa, perchè diversa è la potenzialità alla quale è imposto di attuarsi, è ben naturale che le varie potenzialità siano sì fattamente ordinate dal creatore, che lo sviluppo dell'una non impedisca lo svolgimento dell' altra. Altrimenti bisognerebbe ammettere che la potenza universale della natura contenesse capacità contraddittorie, e precetti egualmente contraddittorii fossero nella legge divina. Due massime egualmente assurde, perchè del pari contrarie alla natura del possibile e dell' Ente.

862. Che anzi dalla concatenazione che noi vediamo mantenersi costante tanto nei fatti che colpiscono i nostri sensi esterni, quanto in quelli che continuamente ci attestano e l' intimo senso e la coscienza, siamo astretti a persuaderci che l' attuazione di una potenzialità, sia condizione all' attuazione di altre.

863. Così una certa qualità di terreno non sarebbe, se nei minerali che lo compongono non fosse la potenzialità di quella combinazione o mescolanza: ed una pianta non svolgerebbe la sua potenza, se non fosse posta in quel determinato terreno. Dal che consegue che l' attuazione della potenzialità di quei minerali, è condizione allo sviluppo della potenzialità della pianta. Così pure la vegetazione delle piante è condizione alla purezza dell' aere.

Appunto LVIII. — Articolo VII.

FORMOLA DEFINITIVA DELLA LEGGE MORALE.

864. Le osservazioni alle quali abbiamo applicato il nostro studio, erano premesse necessarie a fermare definitivamente la formola della legge morale.

865. Posto di fatti che l'imperativo della legge universale sia contenuto nelle parole — *attua la tua potenza*: — e posto inoltre che la differenza delle leggi contenute in quella suprema stia solo nella varia natura dell'essere al quale è imposta, abbiamo un punto fisso per procedere avanti. E veramente basta al nostro assunto il vedere, quale importanza abbiano quelle parole, in quanto si indirizzano all'uomo intelligente e libero.

866. Egli è innanzi tutto necessario il determinare quale sia la natura dell'uomo, ed in quali caratteristiche essenziali essa si manifesti. L'osservazione più superficiale ci persuade che l'uomo è un ente complesso. Tacendo della sua sensitività animale e delle minori facoltà, può dirsi esser esso un ente *intellettivo, affettivo, volitivo.* Vi hanno adunque in noi tre potenze, l'*intelletto,* l'*affetto* e la *volontà*, a ciascuna delle quali è dalla legge intimato di attuarsi.

867. Riesce evidente che questi tre sviluppi non possono contraddirsi: l'unità umana ne sarebbe annientata, e l'un sviluppo sarebbe impedito dall'altro.

868. Anzi ciò che di sopra si è detto, e la nostra coscienza intima ce lo conferma, ci rende persuasi che pure nelle facoltà umane deve aversi per vera la

massima che l'attuazione di una potenza è condizione allo svolgimento delle altre.

869. Se l'intelletto fuorvia e cade nell'errore, l'affetto si secca, o s'indirizza ad oggetti dai quali naturalmente rifuggirebbe, e la volontà rovina nel male. Se l'affetto si affissa in cosa non degna, l'intelletto perde una guida, e la volontà non sente più lo stimolo pungente del rimorso. Se la volontà si abbandona ad abiti viziosi, i grandi pensamenti, le forti e nobili aspirazioni sono rese vane parole.

870. Ma non solo lo sviluppo di una potenza umana non può impedire lo sviluppo di altra potenza: può anche aggiungersi che lo svolgimento dell'una porta con sè il perfezionamento dell'altra. E già su di ciò fu fatto cenno, quando si parlò dell'armonia fra i diversi elementi del progresso umano, l'intellettuale, il morale e l'economico, e si vide come vicendevolmente si aiutino.

871. Tale armonia delle potenze umane non può trovare la sua ragione se non nell'identità dell'oggetto al quale s'indirizzano; oggetto che ognora identico a se stesso, si presenta sempre ad esse sotto aspetto diverso, all'*intelletto* come *vero*, all'*affetto* come *bello*, alla *volontà* come *buono*.

872. Ora se solo quest'armonia dà la possibilità dello sviluppo delle potenze umane, e solo per quella ciascuna di queste può ottemperare alla legge, e se d'altra parte solo l'attuazione della potenza è quella che realizza sulla terra l'ordine da Dio voluto; se ne deriva che le potenze umane debbono svolgersi secondo la loro naturale relazione e gerarchia.

873. Da tutto ciò conseguita che quella legge — *attua la tua potenza* — si trasforma per l'uomo intelligente e libero in quest'altra: — *dilata e svolgi ogni tua facoltà nell'ordine e nella subordinazione ch'ebbero dalla natura, e a seconda del loro grado.* —

874. Alcuni moralisti formolarono invece la legge morale nelle parole — *opera il bene,* — ovvero — *tendi al bene.* — Le quali parole nella sostanza si armonizzano con le nostre. Di fatti ogni sviluppo della potenza, porta un aumento nell'atto, ed ogni cosa è *bene* in quanto è in atto.

875. Più, il crescere dell'atto produce sempre un aumento di efficienza, e tale aumento riducesi sempre ad un *perfezionamento.* Di fatti le parole *perfezione* (lat. *perfectio*) e perfetto (lat. *perfectus*) derivano dal latino *perficere, compire,* e suonano *piena attuazione della potenza,* o *atto compiuto.* Però è condizione della creatura che l'atto non pareggi mai la infinità della potenza, onde non raggiungerà mai l'atto compiuto, sebbene di continuo vi si accosti. Per il che può asserirsi che non la *perfezione* sia il fine della creatura, ma il *perfezionamento,* parola che non è sinonima di *perfezione,* ma suona piuttosto *avviamento alla perfezione.*

876. Quindi è pure in piena armonia con la nostra la formola di Wolf, Kant, Jouffroy, e d'altri molti — *perfeziona te stesso.* — Vogliamo solo notato che tale *imperativo* non si riferisce solo alla parte *morale* dell'uomo, bensì a *tutto l'uomo:* onde sembrerebbe più proprio il trasformarla in quest'altra — *perfe-*

ziona tutto te stesso. — Con ciò si ottiene una formola più esatta, perchè esprime meglio lo sviluppo di *tutta intera l'umana personalità*, e quindi è più conforme alle teorie che abbiamo esposte di sopra.

Appunto LIX. — Articolo VIII.

RIEPILOGO DELLE TEORIE SULLA LEGGE.

877. È tempo di riepilogare quanto si è detto intorno alla legge, e di presentare chiaramente disegnate le conclusioni alle quali ci sembra poter venire.

878. Esiste Dio. Esso comanda che sia l'universo: e l'universo è. *Fiat lux, et facta est lux.*

879. Lo stesso comando che suonò *creazione*, suona pure *conservazione* ed *ordinamento* al fine. D'onde la legge — *vivi e coopera all'ordine* — identificantesi con l'atto creativo e con Dio stesso, e quindi infinita ed *eterna.*

880. La mente umana non può comprenderla direttamente, ma la vede attuata nell'ordine dell'universo. Qual'è quest'ordine? l'*attuazione della potenzialità degli esseri*: onde è imposto all'uomo di *attuare e svolgere le sue potenze. Perfeziona tutto te stesso,* ecco la formola alla quale siamo giunti.

881. È questa la *legge,* la cui radice, infusa in noi da *natura*, è quasi un riflesso della *Legge Divina suprema,* e che S. Tommaso definiva per una «*participatio legis æternæ in natura rationali.*» Legge, che dallo stesso S. Tommaso e dai più grandi filosofi fu appellata — *Legge Naturale:* — perchè nella sua radice *connaturata al nostro intelletto;* perchè sta

sempre dinanzi alla ragione, che di continuo la legge nel gran libro della *natura*, perchè da ultimo la nostra *coscienza* la ripete continuamente all'anima coi suoi rimproveri.

882. « Eccoci dunque, concluderemo con Mercier de la Riviere, giunti alla conoscenza sublime del giusto e dell'ingiusto assoluto; noi possediamo il primo principio di tutti i mutui doveri impostoci da un ordine immutabile, che è la *ragione universale* (MALEBRANCHE): noi conosciamo *questa legge scritta in tutti i cuori e fino in quelli che sono abbastanza sventurati per essere privati della luce che spande la fiaccola della fede* (S. PAOLO): questa legge *insegnataci dalla natura e dalla quale non possiamo scostarci senza delitto* (S. TOMMASO): questa legge la di cui istituzione *è opera di una saggezza che governa l'universo con leggi invariabili* (CICERONE): questa legge che *è non solo un dono della Divinità, ma anzi la Divinità stessa, di modo che peccare contro la legge è lo stesso che peccare contro la divinità* (ARISTOTILE) [1]. »

[1] MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordine naturale ed essenziale delle società politiche*, Cap. XVIII, presso il FERRARI, *Biblioteca dell'Economista*, Serie prima, Vol. I.

CAPITOLO XII.

VOLONTÀ E LIBERTÀ.

Appunto LX. — Articolo I.

ESISTENZA DELLA VOLONTÀ.

883. Ci è avvenuto sin ora di parlare più volte della *volontà* e della *libertà umana*, accettandola come fatto già dimostrato ed indiscutibile. E ciò, perchè non ci sembrano punto ammissibili le teorie, che la recano in dubbio. Non ostante a torre ogni incertezza sull'esistenza di un fatto che molti si ostinano a negare, ed a mostrare che il nostro discorso non si basa punto su teoremi vaghi o arbitrarii, ci siamo già in uno degli appunti di sopra posto il quesito: — *esiste veramente l'umana libertà?* — È tempo che noi diamo risposta a tale domanda.

884. Ed io penso che la risposta più pronta, più schietta, più verace, si abbia a rintracciare in un esame dei fatti che la nostra *coscienza* ci attesta. Dappoichè essendo essa testimonio immediato di tutte le varie modificazioni, delle quali è soggetto l'anima umana, la prova che da lei si trae è talmente indiscutibile, che resiste impavida agli assalti del sofisma.

885. Talchè Giulio Simon scriveva: « ella è davvero poco savia cosa l'opporre un ragionamento all'esperienza, e il voler distruggere con una faraggine

di sillogismi la testimonianza de' sensi e della coscienza.... Nessun ragionamento può far mai che ciò che è non sia [1]. » —

886. E qui ci si permetta di lasciare la parola agli *Scrittori della Filosofia Elementare* da noi più volte citati: sembrandoci che questa *prova di coscienza* non possa essere meglio recata, e che i fatti che in lei si contengono non possano esprimersi con maggiore vivacità e verità.

887. « Questo capitolo, che esercita il mio pensiero e move l'animo mio, l'ho cominciato a scrivere sapendo che poteva non farlo, e poteva invece fare altra cosa; lo proseguo sapendo che potrei interromperlo, e fra poco lo interromperò sapendo che potrei proseguire. Qual è dunque stata la cagione che m'ha fatto scrivere questo capitolo anzichè scrivere alcune lettere, che scriverò più tardi; anzichè leggere un libro che mi è stato donato, e che pur voglio leggere, la cagione che mi fa proseguire, e mi farà interrompere questa scrittura fra poco? C'è voluto una determinazione, una risoluzione della mia volontà per cominciarlo; ci vuole una risoluzione della mia volontà per proseguire. Tanto più mi abbisognò vigore di volontà in quanto che ho trovato certe oscurità nei miei pensieri, difficoltà nell'esprimerli convenientemente, e ho dovuto con uno sforzo interiore porgere attenzione ferma al mio soggetto, chiarire i miei pensieri e cercare i modi acconci per significarli. Io poteva fare tutte queste cose come non farle, ed era consapevole allo stesso tempo del mio potere: talchè tutto

[1] GIULIO SIMON, *Il Dovere.*

ciò che ho fatto, l'ho fatto perchè ho voluto farlo, e questa determinazione si è partita veramente da me. Tal potere mio di operare come di non operare, o di operare in un modo anzichè in un altro, è ben diverso dal sentire e dal pensare e si chiama *volere* [1]. »

888. Dai quali fatti noi raccogliamo una prova validissima non solo dell'esistenza dell'umana *volontà*, ma pure della *libertà*.

Appunto LXI. — Articolo II.

LIBERTAS A COATIONE O SPONTANEITÀ.

889. I fatti che di sopra abbiamo recati ci danno modo di formarci un esatto concetto della facoltà da noi espressa con la parola *volontà*, definendola per *una potestà di determinarsi e di operare ad uno scopo conosciuto.*

890. Diciamo *determinarsi* ed *operare* per esprimere con la prima parola l'*atto elicito*, che si compie all'interno dell'uomo sempre indipendentemente da un'azione diretta e reale di una causa esteriore; e con la seconda la *volizione imperata*, che si travasa dall'interno all'esterno movendo le *posse* umane al fine da raggiungersi, ed alla quale una forza esteriore può talvolta far violenza [2].

891. Si avverta però che in quest'ultimo caso la *violenza* non si estende sino ad impedire l'*atto elicito*, nel quale può dirsi con ragione si rinvenga incentrata la parte più sostanziale della volontà umana.

[1] Conti e Sartini, *Filosofia Elementare*, Cap. IV, § 4.
[2] Rosmini, *Antropologia in servigio della Scienza Morale*, Lib. III. Sez. I, Cap. IV, Art. 3, § 4.

892. No: la *violenza* non può mai vincolare l'interiore *volontà* umana: può solo far sì che non escano all'atto gli effetti esteriori di una sua determinazione.

893. Talchè Lucrezio:

Jam ne vides igitur, quamquam vis extima multos
Pellit, et invitos cogit procedere saepe
Precipitesque rapit, tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit[1].

894. L'Imperatore Antonino scriveva: « mi uccidano, mi sbranino, mi carichino di maledizioni. Che m'importa? Viene forse impedita per questo l'anima mia, che non sia sempre pura, prudente, saggia e giusta? » Ed altrove: « uno spirito libero e paziente è una fortezza inespugnabile; l'uomo non ha asilo più sicuro, dove possa ritirarsi per non più paventare sorpresa[2]. »

895. « Che sono le catene? Un po'di ferro; — esclamava Lamennais — ma il ferro non lega le anime, e basta che le anime vogliano esser libere perchè siano liberi i corpi[3]. »

896. Se la forza di fatti piegasse la volontà, bisognerebbe dire che in tal caso la *volontà* si attua *contro volontà*, e che l'animo umano vuole e non vuole allo stesso tempo. Brevemente, la volontà sarebbe e insieme non sarebbe. L'assurdità della quale conseguenza non è chi non veda.

897. Il *velle* umano quindi è scevro da qualunque violenza. Il che veniva dalla scuola appellato *libertas*

[1] Lucrezio, *De Rerum natura*, Lib. II, verso 27.
[2] Antonino Imp., *Riflessioni Morali*, Tomo II.
[3] Lamennais, *Riflessioni e note sugli Evangeli*, S. Luca, XXI.

a coatione: frase certamente molto espressiva, ma che ci dice ciò che non si rinviene nella volontà, piuttosto che affermare una sua impronta essenziale. Ci dà della volontà piuttosto un'idea *negativa* che *positiva,* dice piuttosto quel che non è, che quel che è. Egli è vero che posti due contraddittorii, la negazione dell'uno include un'affermazione dell'altro: ma questa in tal caso riesce indiretta, e si palesa non in sè, ma nella negazione del primo.

898. Ad ogni modo però quelle parole racchiudono un vero che non è possibile il negare. *La volontà non obbedisce a violenza,* essa si muove per una attività intrinseca, per una forza tutta sua propria: essa si determina *sua sponte,* in breve è spontanea. La *spontaneità* della volontà: ecco le parole con le quali la scienza esprime il carattere di cui parliamo.

899. Ma la *sponteneità* della volontà, quantunque appellata dalla scuola *libertas a coatione*, non include sempre in sè di necessità il concetto di *libertà* in senso proprio. Con la sola esclusione della violenza non è posta la possibilità della *scelta* tra vari fini, o tra vari mezzi a questi conducenti, nella quale potenza di scegliere consiste una proprietà essenziale della libertà.

900. Può innanzi tutto osservarsi che la volontà è una facoltà appetitiva, e che ogni cosa è un *bene* in quanto forma l'oggetto di un appetito. Ne segue che la volontà ha sempre per fine il *bene,* e che in tale tendenza è necessitata per la sua propria natura.

901. Di più ammessa la scelta, questa suppone l'e-

sistenza di più cose, tra le quali possa effettuarsi: ammettasi una cosa sola e la scelta è impossibile. Ond'è che presentandosi talvolta alla volontà un solo *bene* da raggiungersi, in tal caso la scelta non ha luogo, e quindi la volontà determinandosi ad agire, dovrà agire *necessariamente* a quello scopo.

902. È per questo che si dice, la volontà essere sempre *spontanea*, ma essere anche *necessitata* sempre nella tendenza al *bene in generale*, e qualche volta anche nella tendenza ad un *bene particolare*.

903. Quest'ultimo fatto avviene specialmente nella prima fanciullezza dell'uomo, nella quale non essendo ancora cominciato lo sviluppo dell'intelletto, la ragione e il sentimento spirituale rimangono come nascosti in fondo alla natura umana, ed il bambino è in balia del solo *sentimento animale*.

904. In tal caso è il sentimento che ne' suoi oggetti e nel piacere che lo accompagna, presenta lo scopo delle azioni: e non è la ragione ma l'*istinto animale* che muove la volontà.

905. In tal condizione può il senso presentare più fini; ma l'*istinto* s'indirizza ad essi con una intensità diversa e con proporzione diretta al grado di piacere che arrecano, e la *volontà* all'*istinto* si conforma.

906. Se la *volontà* non si armonizzasse nella sua azione con l'*istinto*, l'animale si porrebbe in uno stato di disgusto: ond'è che la volontà necessariamente si muove a quel fine per sfuggire il dolore. È adunque il *piacere*, un *bene del soggetto animale*, che in questa fattispecie muove l'*istinto* e la *volontà* [1].

[1] Rosmini, ib. §§ 3 e 4.

Appunto LXII. — Articolo III.

LIBERTÀ DI ELEZIONE.

907. Tolto il caso fatto disopra, è sempre possibile la scelta tra vari fini. Or bene questa possibilità di una scelta, possibilità che abbiamo affermata necessaria alla libertà in senso proprio, sarà il *costitutivo unico essenziale* della *libertà* stessa? Io credo che nemmeno ciò possa affermarsi, e che non ogni *scelta* possa dirsi *libera;* del che diremo poco più sotto le ragioni. Or in che è adunque riposta l'*essenza* della *libertà?* Procediamo nell'analisi intrapresa, e seguitando nel nostro metodo di esclusione non ci sarà difficile il ritrovare la soluzione del quesito.

908. Il bambino non dura molto tempo sotto la padronanza del solo *istinto animale*. Comincia a poco a poco a svolgersi in esso la *ragione*, e con questa il *sentimento* e gl'*istinti spirituali*. Ma tale sviluppo è solamente iniziale.

909. La mente del fanciullo sorpassa sì le barriere del *sentimento animale*, ma non ha ancora tal forza da fissarsi amorosa nella pura luce del vero. Onde, o a lui non si affaccia ancora la vista del *bene oggettivo*, o non ha ancora forza da vincere le naturali ed istintive inclinazioni al *piacere del soggetto*.

910. Per il che può dirsi che *fine* della *volontà* è tuttora un *bene* puramente *soggettivo* che a sè l'attrae con forza irresistibile. La *volontà* ancora non è *libera*, è solamente *spontanea*.

911. Pur tuttavia si è già di molto mutato lo

stato del fanciullo. Allorchè esso era in balia del solo istinto animale, se pure gli si presentassero contemporaneamente due diversi piaceri, avrebbe inclinato direttamente a quello che il senso gli presentava come maggiore. Ora più grande è il numero di beni soggettivi che gli si presentano, perchè la ragione e l'affetto spirituale stringono lega con l'animalità per affacciarglieli.

912. Inoltre nella *scelta* dei beni non obbedisce più al senso animale, che fatalmente lo inclinerebbe al piacere più forte: vi si aggiungono gl'impulsi del senso spirituale, ed un *calcolo* della ragione, per il quale sceglie tra i vari beni, si accontenta di un bene presente minore, rinunciando per questo ad un bene maggiore lontano, ovvero al primo preferisce il secondo: oppure si determina variamente tra un piacere puramente animale, e un piacere misto di animale e spirituale.

913. In tal condizione è sempre il bene soggettivo il fine che si propone la volontà del bambino: e questa, come nel primo caso, s'inclinerà dalla parte del bene maggiore. Però vi ha una differenza.

914. Nel primo caso, essendovi l'azione della pura animalità, è il piacere più intenso che riveste il carattere di bene maggiore: nel secondo invece entrandovi un calcolo della ragione, si fa una *stima* dei vari piaceri; onde non è il piacere più intenso, ma il *bene stimato maggiore* quello che muove la volontà. Il che è talmente vero, che la considerazione delle circostanze attuali, la novità di un piacere, la previdenza di alcune conseguenze più prossime, fanno sì

che la volontà si pieghi spesso verso un bene soggettivo minore.

915. In ciò non è che si contraddica alla legge della *spontaneità:* è sempre un *bene maggiore* il fine che la muove: è che talvolta il piacere *minore* riveste il carattere di bene *maggiore,* in forza della *stima* che ne fa la ragione, la quale aggiungendo alcune considerazioni fa traboccare la bilancia là dove è minore il peso[1].

916. A tale proprietà della volontà si dà dai filosofi il nome di *volontà d'elezione,* per distinguerla da quella detta più propriamente *spontanea.* Tale volontà che si avvera nel trapasso dell'uomo per le due età dell'infanzia e dell'adolescenza, non è ancora *imputabile.* Non si raccoglie in essa tutta l'essenza della libertà in senso proprio.

Appunto LXIII. — Articolo IV.

LIBERO ARBITRIO.

917. Come alla *spontaneità* tien dietro la *volontà di elezione*, così questa è seguita dalla *volontà libera* o *libero arbitrio*, od anche puramente e semplicemente *libertà.*

918. La ragione umana di fatti non dura molto tempo a riguardare se stessa come una facoltà, unico scopo della quale sia il vegliare all'appagamento del soggetto. Essa a poco a poco si sviluppa, presentando alla volontà beni sempre maggiori, finchè affissandosi nel *bene oggettivo*, vede qualche cosa che è più de-

[1] Rosmini, ib. § 5, e seg. Sez. II, Cap. IV.

gno di essere amato e cercato, che non lo sia il solo appagamento del soggetto.

919. Ecco adunque che la ragione presenta alla volontà due categorie di beni, i *soggettivi* e gli *oggettivi*. A tal punto la ragione umana non cessa dal considerare gli scopi della volontà per rispetto al piacere che ne arreca l'acquisto: ma passa inoltre a considerarli *in se stessi*, e ne avvisa l'intrinseca loro dignità, perfezione e bontà.

920. Talvolta quindi avviene che il bene soggettivo sia in armonia col bene oggettivo; ma più spesso accade che i due beni si trovino apparentemente in contraddizione. In questo caso a quale dei due si appiglia la volontà? Essa vede dall'un canto la legge che gli impone un'azione e gli si affaccia come *bene oggettivo:* dall'altra vede altra azione contraria alla legge, ma che lusinga il *soggetto*. Obbedienza alla legge da una parte, disobbedienza dall'altra: a quale delle due la vittoria?

921. Niuno costringe la volontà nella scelta; essa può fare che il bene oggettivo prevalga al soggettivo e viceversa. È in tale possibilità di una scelta tra *beni opposti*, onde la volontà prende anche il nome di *volontà bilaterale,* che consiste quella facoltà la quale viene comunemente appellata *volontà libera*, *libertà, libero arbitrio.*

922. Onde egregiamente fu definita la *libertà*—*la facoltà che ha l'uomo di determinarsi fra possibili volizioni opposte*[1]. —

923. È questa libertà di volontà, che unita alla

[1] Rosmini, ib. §§ 10 e 11.

ragione, anzi da questa fecondata, pone l'uomo a capo di tutti gli esseri creati, talchè lo si appella giustamente il re della natura. È per essa che l'uomo non è tratto da una inclinazione fatale a mostrarsi ossequente alla legge: esso la conosce e liberamente vi si conforma o no, rendendosi meritevole di premio o di castigo. È per la libertà che l'uomo segue la virtù, o rovina nel vizio, e acquistando l'abito di usare direttamente tutte le sue facoltà, perfeziona se stesso. «Senza la libertà, impotente al bene, impotente al male, l'uomo sarebbe simile al bruto, che non risponde di nulla [1]. »

924. Onde il Rosmini diceva che per essa si aggiunge alla natura che la possiede la nobilissima qualità di essere perfezionatrice di se stessa, e di entrare direi quasi a parte col creatore, in dare a se stessa compimento.

925. Alle quali parole fa eco il Gioberti affermando, che è per la libertà dell'uomo, che l'universo concrea col creatore, e ritrae a maggior perfezione l'immagine divina.

926. La quale eccellenza della libertà luminosamente veniva dall'Alighieri descritta, come poeta-filosofo, nelle seguenti terzine del suo Poema.

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fêsse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'Ei più apprezza;
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte e sole furo e son dotate [2].

[1] Lamennais, *Riflessioni e note sugli Evangeli*, S. Marco, Cap. I.
[2] Dante, *Paradiso*, Canto V.

E come filosofo, politico e giurista nella sua *Monarchia*, nella quale scriveva: « Principium primum nostrae libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci.... Haec libertas, sive principium hoc totius nostrae libertatis, est maximum donum humanae naturae a Deo collatum: quia per ipsum hic felicitamur, ut homines: per ipsum alibi felicitamur, ut dii. Quod si ita erit, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, cum potissime hoc principio possit uti [1]? »

Appunto LXIV. — Articolo V.

OBBIEZIONI.

927. L'autorità di sommi pensatori che in tutto il corso della tradizione scientifica affermano l'esistenza del libero arbitrio, e la prova indiscutibile che ce ne dà il testimonio della coscienza, dovrebbero essere più che sufficienti a persuaderci della verità della nostra teoria.

928. Alle quali prove potrebbe aggiungersi quella pure incrollabile del *consentimento universale*, e dell'*intimo senso:* della quale ultima l'Arpinate scriveva: « *sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri.* »

929. Non pertanto, quale è la verità che dai pensatori non sia stata impugnata? Certo noi potremmo dispensarci dal parlare del *fatalismo*, sotto il qual nome raccolgonsi tutte le teoriche che oppugnano il

[1] DANTE, *De Monarchia*, Lib. I.

libero arbitrio. Pure non sembra inutile il ribattere alcune obbiezioni, tanto per la loro importanza intrinseca, quanto perchè la negazione della libertà renderebbe impossibile il far porola dei *doveri* e dei *diritti*, e tali vocaboli andrebbero cancellati dai dizionari, come vuoti di senso.

930. Fu detto, spesso avvenire che le peculiari condizioni in cui trovasi un uomo, lo piegano tanto irresistibilmente ad agire, che non può nemmeno farsi cenno di libertà. Il qual fatto noi non neghiamo: ma non è nè continuo, nè universale. Vorrà dire che alcuni stimoli agirono con tale rapidità e forza, che la libertà non potè nemmeno entrare in azione. Più spesso poi avviene il contrario: il che è prova di libertà.

931. Più seria è l'obbiezione che si pretende di trarre dalla natura stessa della volontà. Si dice: la volontà opera sempre secondo un *motivo;* più forte sarà il motivo e più deciso e risoluto sarà l'atto della volontà; e nel caso di motivi opposti maggiori o minori, i più gagliardi trascineranno fatalmente la volontà nell'azione. Così un bene *soggettivo maggiore* vincerà il bene *soggettivo minore:* il bene *oggettivo* avrà vittoria del *bene soggettivo,* i beni *ordinati* dei *disordinati.*

932. Queste conseguenze sono false e continuamente contraddette dal fatto. La volontà si muove sempre pel motivo *maggiore:* l'ammettiamo. Ma non pel motivo *intrinsecamente* maggiore, sì per quello che dalla volontà stessa, nel suo giudizio *pratico,* è posto come tale. Onde si afferma giustamente che la

ragione pratica è libera, e quindi *imputabili* i suoi pronunciati.

933. Non si nega che talvolta la ragione pratica sia tratta necessariamente all'errore: ma ciò non avviene sempre, e tutt'al più potrebbe costituire un limite alla libertà. In breve, la caratteristica della volontà di operare secondo un motivo non distrugge la libertà.

934. Ma si domanda: un aggredito è libero di rifiutare il suo denaro al ladro che gl'impone di consegnarglielo, minacciandolo della vita? Certo l'esperienza c'insegna, che il derubato obbedisce sempre all'intimazione. Ma ciò nulla prova contro la *libertà*. Può notarsi che ciò non sempre avviene: ma ammesso pure il fatto, diversa dovrebbe essere l'interpretazione.

935. Essa limpidissima ci è porta dalle parole di Epitetto presso Ariano. « Ma, mi dirà taluno, colui che propone innanzi agli occhi miei il timore della morte, egli mi costringe. Per certo non è quel che ti sovrasta la causa che ti costringe, ma perchè ti sembra meglio fare qualche cosa di quelle che ti vengono imposte, che andare incontro alla morte: per lo che è la tua ragione quella che ti costringe, ossia una volontà che supera l'altra volontà. »

936. D'altra parte noi già sappiamo che la *violenza* esteriore non distrugge la *volontà*, e che questa naturalmente passa a stati successivi sempre più perfetti quali sono la *spontaneità*, l'*elezione*, il *libero arbitrio*. Onde Orazio cantava:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida: neque auster

Dux inquieti turbidus Adriae,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae [1].

937. L'ultima obbiezione della quale terremo parola, e la più forte, si è quella che muove dal concetto della Divinità, e più specialmente dagli attributi di *Previdenza* e *Bontà*. Dio prevede tutti gli atti umani: questi adunque sono necesssari e non liberi. Dio come infinitamente buono non vuole il male: quindi non può aver creato la libertà, che è causa del male.

938. Più semplicemente gli oppositori non trovano la relazione, il punto di contatto tra la *libertà* umana da una parte, e la *previdenza* e *bontà* di Dio dall'altra: onde, concludono, si neghi o la *libertà* o *Dio*. Conclusione erronea, perchè il non trovare la *relazione*, non importa che questa non esista, e che non esistano i termini.

939. Per noi il processo è inverso. Prima dovrebbe domandarsi se esistano i termini, e che cosa essi siano considerati a sè. Poi venire alle loro relazioni, e qui scindere la questione in due:

1° Esiste la relazione?

2° Di che natura è tale relazione?

Dimostrato che tanto i termini, quanto la loro relazione esistono, l'ultima questione potrà apparire insolubile, ma ciò non deve portare a negare verità già dimostrate. E ciò perchè i *problemi* non possono contraddire ai *teoremi*.

940. D'altra parte non è nemmen vero che non si

[1] ORAZIO, *Carmi*. Lib. III, Ode 3.

possa dare una spiegazione soddisfacente dell'accordo che è tra il libero arbitrio e i divini attributi.

941. Quanto alla Previdenza Divina, può osservarsi che quella parola esprime una perfezione divina nel modo in cui essa appare a noi, piuttosto che ciò ch'essa è realmente. *Prevedere* di fatti suona *vedere avanti*, ed accenna al *futuro:* onde nello stretto suo significato suona *successione di fatti*, e contiene in sè l'idea di *tempo.*

942. Ma in Dio non vi ha *successione*, bensì *simultaneità*, onde il *prevedere* non è poi altro che *vedere*. In breve la *previdenza* confondesi con la *sapienza*. Onde può dirsi che Dio prevede i fatti vedendoli nello stesso tempo che avvengono: e quindi essi non avvengono perchè preveduti da Dio, ma Dio li vede perchè avvengono. Per il che non appaiono necessitati.

943. Quanto poi alla *Bontà* può dirsi che Dio non creò la libertà come *causa di male*, sì come *causa di bene*. Il che si ravvisa nella legge imposta, e nelle pene e sanzioni che tengono dietro al trasgredirla. La libertà opera il male, quando esce dall'ordine da Dio voluto. Essa quindi contiene la possibilità del male: ma appunto per questa si rendono possibili beni maggiori, quale il merito della virtù.

944. D'altra parte una libertà che non potesse essere occasione di male sarebbe perfetta e senza limiti, perchè il *male* consiste appunto nella limitazione dell'essere. Ma la perfezione assoluta contraddice alla natura dell'atto finito.

945. Concluderemo poi notando che avendo il crea-

tore fornito l'uomo della ragione, del conoscimento della legge, e del discernimento del bene e del male, sarebbe stato contrario alla Sapienza Divina il non dargli la facoltà e la responsabilità della scelta. Onde può con tutta verità affermarsi che negare la libertà è non solo uno sfregio all'umana natura, ma di più un'offesa fatta al creatore.

CAPITOLO XIII.

LA LEGGE E LE FACOLTÀ UMANE.

Appunto LXV. — Articolo I.

INTELLIGIBILITÀ, AMABILITÀ, APPETIBILITÀ, IMPERIO DELLA LEGGE.

946. Fermata l'esistenza della legge e chiarito il comando in essa contenuto, veduto come essa si distingua in Legge Eterna e Legge Naturale, dimostrato esser fatto innegabile il libero arbitrio umano e difesolo contro le obbiezioni dei fatalisti, si hanno già materiali abbastanza per svolgere la teoria circa alla *genesi del dovere e del diritto.*

947. Dobbiamo farci strada a ciò cercando di vedere quale sia il rapporto della legge con le umane facoltà. I quali rapporti ci sarà facile il derivare logicamente dalle teorie già svolte.

948. A coloro quindi, che pensassero le brevi notizie ontologiche, teologiche, cosmologiche, psicologiche e morali recate essere aliene dall'argomento che ci tiene occupati, e ci accusassero di un vano metafisicare, troveranno, e nell'appunto presente, e nei susseguenti, forti ragioni a ricredersi. Che anzi essi avranno inoltre a persuadersi essere impresa ben vana quella di voler fissare il *supremo principio giuridico*, disconoscendo il *supremo principio morale*. o

non avendone idea adequata: allo stesso modo che si è veduto essere impossibile dar salda base al *supremo principio morale*, ove si dimentichino i *primi veri metafisici*. Detto ciò, come pura avvertenza, onde non isfugga al lettore il processo logico al quale abbiam creduto essere utile il tenerci in tali questioni, entriamo francamente a svolgere la nuova tesi.

949. Ogni oggetto delle nostre facoltà riducesi all'*essere*. Ciò fu provato. L'essere quindi ha per sue essenziali proprietà, l'*intelligibilità*, l'*amabilità*, e l'*appetibilità:* e ciò pure fu dimostrato.

950. Or bene: che cosa è la *Legge Naturale?* È essa un *essere* o il *nulla?* La domanda potrà giustamente sembrar strana: ma a me piace più l'esser chiaro a rischio di essere accusato di vano parolaio, e di questioni inutili, piuttosto che aver la taccia di oscuro, e di voler nascondere sofismi sotto il velame di un linguaggio conciso. Ci rinnoviamo adunque la domanda: la *Legge Naturale* è essa un *essere* o il *nulla?*

951. La stessa domanda — *che cosa è la Legge Naturale* — include la risposta. In quel *che cosa* di fatti la nozione di essere appare chiaramente. E così pure nella seconda domanda — *la legge è essa un essere o il nulla* — nel verbo *è* l'idea dell'*essere* è già posta. In qualunque modo si voglia proporre quella questione, il verbo *essere* dovrà entrare come *copula*.

952. Non si fa quindi richiesta, *se sia la legge*, ma *che cosa sia*, cioè a qual ordine di esseri appartenga. Ma il *nulla* non esprime un ordine di esseri, sì la *negazione dell'essere:* onde quella domanda è impossibile perchè *contraddittoria*.

953. La *Legge Naturale* adunque è un *ente:* ed appunto perchè tale, avrà gli *attributi essenziali* dell'*essere.* Sarà quindi *intelligibile*, *amabile*, *appetibile.*

954. Può ciò provarsi ancora diversamente. Parlando della Legge Eterna si è già veduto come essa s'identifichi con l'atto creativo e con Dio. Ora Dio come Ente infinito e perfetto, deve avere in sè tutta la pienezza dell'essere, e quindi non è soltanto infinitamente intelligente, amante e libero, ma pure infinitamente *intelligibile*, *amabile*, *appetibile.* Pertanto se la Legge Eterna s'identifica con Dio, anche in essa debbono riscontrarsi le accennate proprietà.

955. Si rammenti ora quanto fu detto circa alla definizione, che con S. Tomaso fu data della *Legge naturale.* « *Lex naturalis nihil aliud est*, *quam partecipatio Legis Æternae in natura rationali.* » Ne deriva incrollabile la conseguenza che la *Legge Naturale* debba essere *intelligibile*, *amabile*, *appetibile*, perchè *partecipazione della Eterna.*

956. A queste proprietà è necessario aggiungerne altra derivante dalla stessa essenza di legge. *Legge*, lo si è già detto, importa una *relazione:* ma non ogni *relazione* è *legge.* Se ciò fosse, poichè ogni cosa ha rapporti che la legano ad ogni cosa, ne deriverebbe che ogni essere sarebbe legge a tutti gli esseri.

957. È necessario che uno dei due termini, fra i quali corre la relazione che noi appelliamo *legge*, abbia sull'altro un carattere di *superiorità.* Vuolsi di fatti, dalla stessa essenza della legge, un essere che la pone, ed altro che la subisce. Se bastasse qualunque

relazione, l'essere soggetto si libererebbe dalla soggezione, dettando legge al suo stesso legislatore: il *suddito* potrebbe divenire legittimamente *imperante*. Il che non può essere: la legge e l'ordine ne sarebbe annientato.

958. Ciò poi non toglie che ogni essere possa considerarsi come legge di altro essere. Di fatti ciascuno di essi è dotato di una potenzialità sua propria, che lo spinge a svolgersi in atti ad essa conformi. Onde ogni essere produce *effetti* da sè distinti, e quindi ogni essere è *causa seconda*. Come tale è *superiore* all'effetto, e contiene la *legge*, secondo la quale l'effetto, come essere *inferiore*, si svolge.

959. Più: le relazioni fra le cose non sono arbitrarie; esse dipendono dalla natura stessa dei termini: onde in certo senso può dirsi che i termini sono la legge della relazione. Ma siccome esistono relazioni *universali*, relazioni cioè che da ogni cosa si propagano ad ogni cosa, ne segue che ogni essere possa riguardarsi come termine di relazione, e quindi come legge di essa. La natura degli esseri perciò è legge delle relazioni loro. Ed in ciò pure si avvera un carattere di superiorità.

960. Ma non basta che la relazione per essere legge corra da superiore ad inferiore. Necessita che tale superiorità non sia *accidentale*, come sarebbe se fosse una superiorità di posizione, di forza, di ricchezza, od altra, considerate come tali; ma invece che la superiorità proceda dalla stessa natura delle cose, o, come dice Cicerone, sia una *ratio profecta ex rerum natura:* il che è quanto dire una superiorità

che da ultimo fa capo allo stesso atto creativo, e quindi prodotta e dipendente dalla *causa prima*.

961. Onde può conchiudersi che la *Legge* è *una relazione la quale risulta dalla natura di due esseri, di cui l'uno ha una naturale superiorità sull'altro.*

962. E siccome ogni relazione contiene sempre l'*azione* e la *passione*, ne deriva che se la si consideri nel suo processo dal *superiore* all'*inferiore* si ha il *comando*, l'*imperio*, la *legge* nel suo senso più stretto: considerata invece nel processo dall'*inferiore* al *superiore* si ha la *dipendenza*, la *sudditanza*, l'*obbligazione*. Ciò in generale.

963. Ma poichè noi parliamo della Legge Naturale, e questa è una partecipazione della Legge Eterna fatta allo scopo che si mantenga l'ordine morale, può affermarsi che nella Legge Naturale, quale relazione tra il Creatore e gli esseri liberi, si contiene un *comando* pel quale nel suddito nasce una *obbligazione* di vivere nell'ordine e di tendere al fine.

964. Possiam quindi concludere che la *Legge Naturale* è *intelligibile, amabile, appetibile, imperante.*

Appunto LXVI. — Articolo II.

LA LEGGE E LA RAGIONE.

965. Dalle accennate *proprietà essenziali* della legge si derivano quei rapporti di essa con le umane facoltà dei quali intraprendiamo la ricerca. Come *intelligibile* di fatti la legge non è che il *vero;* essa non è che l'oggetto assoluto del pensiero, e come l'appella il Gioberti, il *termine* dell'*intendimento* [1].

[1] Gioberti, *Del Buono*, Cap. III.

Come *amabile*, essa è la mira, il fine, l'oggetto dell'*affetto*. Come *appetibile* ed *imperante*, essa è la norma della *libertà*, è la *legge* nel suo significato più proprio. In primo luogo si parli dell'*intelligibilità*.

966. Che oggetto del pensiero sia l'essere, non è qui necessario ripetere la dimostrazione: e nemmeno che l'essere prende il nome di *vero*, in quanto la conoscenza lo apprende. Però si domanda, come avvenga che l'oggetto puro sostanziale del' pensiero si trasformi in legge imperante, e sanzionatrice delle azioni.

967. Fa d'uopo in ciò distinguere la *ragione speculativa* dell'uomo; dalla sua *ragione morale*. Quella vede tutti gli esseri che gli si presentano, prende notizia della natura loro, e si forma un concetto da prima confuso e rudimentale, poi sempre più chiaro e compito della perfezione loro: avvisa quindi la loro intrinseca dignità, e li ordina in una serie, nella quale cominciandosi dal meno perfetto si ascende a poco a poco al più perfetto, e da ultimo alla perfezione eterna.

968. In questa serie di ordini gli uni agli altri sottordinati, la ragione speculativa vede avverarsi un fatto; ed è, che ogni essere s'indirizza come a fine agli esseri aventi maggiore dignità e perfezione, e si serve come di mezzi a tale operazione, degli esseri sottordinati. Onde argomenta che tutti gli esseri come ad *ultimo fine* s'indirizzino nel loro operare a Dio, eterna perfezione, bene assoluto. Ma la ragione *speculativa* vede tutto ciò soltanto come *vero*, non come legge.

969. L'ufficio intrapreso dalla ragione *specula-*

tiva, viene compito dalla ragione *morale*, la quale trammezza la ragione *speculativa* e la ragione *pratica*. La quale ultima è quella che costituisce l'essenza della libertà, in quanto sceglie tra beni opposti, e di cui si è già parlato.

970. Or bene: qual è l'ufficio della ragione *morale?* Essa prende dalla ragione speculativa ciò che essa ha conosciuto come vero: nell'*ordine* de' *veri* ravvisa l'ordine degli esseri, ed in questo l'ordine che deve tenere il soggetto umano nell'operare: e quindi presenta tutto ciò alla ragione *pratica* onde le sia di norma nella scelta.

971. La ragion morale perciò contiene in sè la norma, la legge, alla quale la volontà dee conformarsi nelle azioni. Onde la ragione si dice appunto *morale* da *mos*, che significa *costume, azione*.

972. Qui è necessaria una avvertenza: ed è che la legge, la quale è appetibile ed imperante rispetto alla volontà e libertà, non è tale per rispetto alla ragion morale. Come oggetto di questa, seguita ad avere il puro carattere dell'intelligibilità: dappoichè tra la ragione *speculativa* e la *morale* passa questa sola differenza, che la prima vede il *vero* come *vero*, la seconda vede il *vero* come *legge*, non però di se stessa ma della *volontà*.

973. Con tutta ragione quindi il Gioberti: « l'intelletto essendo fatale, non può nulla sull'Idea; non può impedirne, alterarne, interromperne menomamente l'azione informatrice delle cose create, come non può cooperare all'effetto di essa. Perciò l'idea non può essere imperativa a suo riguardo; giacchè dove manca

il suddito libero, non può correre imperio o sovranità di sorta[1].»

974. Queste parole chiariscono quale sia la natura del rapporto tra la legge e l'umana ragione. Tal relazione è essa *necessaria* o *libera?* Più chiaramente: la conoscenza della verità e della legge è *volontaria* o *fatale?* Ove si rifletta alla natura del vero, ognun vede come la ragione umana nulla possa contro di lui. Essa non può fare che ciò che è vero non sia. Ciò merita di essere chiarito.

975. A tale scopo consideriamo l'oggetto del pensiero per rispetto all'operazione più elementare della ragione, vogliam dire per rispetto al *giudizio.* È tale la natura di questa operazione, che ciò che di essa si dice è applicabile a tutti quanti gli atti *discorsivi* della ragione: dappoichè il giudizio è l'elemento essenziale d'ogni discorso.

976. Or bene può formarsi un *giudizio* a capriccio, accozzando insieme più *termini?* Si ricordi ciò che si è detto poco prima: non essere possibili relazioni arbitrarie, e che la natura dei termini è la legge della relazione. Or che altro è il giudizio se non relazione? Ne segue che la ragione non si formi giudizi a capriccio, ma che nell'esprimerli sia tratta dalla natura stessa del soggetto e del predicato.

977. Concludesi quindi che la cognizione della legge è *fatale*, e che il farla *imperativa*, e quindi *libera* per rispetto al soggetto, è confondere insieme i due concetti di necessità e d'imperio.

978. Ne deriva che preso in tal senso il pensiero

[1] GIOBERTI, ib.

umano non è *imputabile*. Or come avviene che talvolta io sento rimorso dei miei pensieri? Se vero è ciò che abbiamo dimostrato, il fatto al quale ora accenniamo non è contrario all'ordine di natura?

979. *Il pensiero è fatale*. Noi non ritiriamo la nostra parola. Però può avvertirsi che la volontà ha potenza di dare varii indirizzi alla ragione, i quali sono buoni o cattivi secondo la bontà o malvagità della ragion pratica. Così, tornando al giudizio, troviamo in esso tre momenti distinti: cioè, la *comparazione*, la *manifestazione* delle attinenze, e l'*assenso* a queste. Il primo e terzo momento sono *volontarii*, il secondo è *necessario*, dipendente cioè dalla natura dei termini.

980. Non è dunque il pensiero che sia imputabile per sè: è piuttosto inputabile l'atto, col quale la volontà si fa guida della ragione: ed è di questo che talvolta sentiamo rimorso. Concludiamo quindi che il pensiero umano, considerato in se stesso, senza l'influenza della volontà, è *fatale*.

981. Nè tale teoria contraddice alla così detta *libertà del pensiero*, della cui proclamazione va superba la moderna civiltà, ma della quale sovente si abusa, e che troppo spesso si esagera. Anzi la *libertà* del pensiero trova radice nella sua stessa *fatalità*. E non vi ha contraddizione. Il pensiero di fatti è libero, nel senso che la violenza non può far nulla, perchè esso non creda ciò che a lui riesce evidentemente vero, e creda ciò che gli sembra assurdo. Concludiamo di nuovo che la *relazione* tra la *legge* considerata come *intelligibile*, e la ragione umana, è *necessaria*.

Appunto LXVII. — Articolo III.

LA LEGGE E L'AFFETTO.

982. Conosciuta per tal modo la legge e l'autorità razionale in essa racchiusa, la verità induce nell'animo nostro il sentimento del dovere e della obbligazione, sentimento che ci si presenta sotto la forma di un impulso interno al tutto spirituale e di un *costringimento morale.* Ciò è quanto noi esprimiamo con la parola *affetto.*

983. Esso si distingue in appetito *concupiscibile* ed *irascibile* secondo che in esso predomina il *desiderio,* ovvero lo *sdegno* contro le difficoltà che impediscono l'acquisto del bene desiderato.

984. Si rammenti che qui si parla di affetti spirituali, e che pure in tal senso di spiritualità noi prendiamo la parola *appetito.* Ciò era necessario far notare, perchè non si confondano gli affetti e gli appetiti del senso *spirituale*, proprio soltanto degli esseri razionali, con gli affetti e gli appetiti del senso *animale,* comuni a tutti gli esseri sensitivi, pei quali pure si avvera la distinzione dei *concupiscibili* dagli *irascibili.*

985. È di fatti naturale, che in quanto la ragione ci dà notizia di una qualche cosa, si desti in noi un affetto benevolo o avverso a quell'oggetto. Ne conseguita che ad ogni nostro pensiero, ad ogni nostra operazione si accompagni sempre l'affetto *concupiscibile:* non così l'*irascibile*, perchè non sempre l'acquisto o la fuga dell'oggetto presenta ostacoli.

986. Appartengono all'appetito *concupiscibile* l'*amore* e l'*odio*, il *desiderio* e l'*avversione*, la *gioia* e la *tristezza:* all'*irascibile* il *coraggio*, il *timore*, la *speranza*, la *disperazione*, la *collera*.

987. Tali affetti alcuni precedono, altri accompagnano e seguono le nostre operazioni. Precedono sempre ed accompagnano l'azione umana l'*amore* o l'*odio*, il *desiderio* o l'*avversione*, il *coraggio* o il *timore*, la *speranza* o la *disperazione*, qualche volta la *collera*. Tengono dietro all'operazione la *gioia* o la *tristezza*.

988. Può però avvenire che la *gioia* o la *tristezza* preceda o accompagni l'operazione: il che avviene secondo che l'acquisto del bene amato sia riguardato come possibile o no. Come pure avviene che l'*amore*, l'*odio*, il *desiderio*, l'*avversione*, il *coraggio*, il *timore*. la *speranza*, la *disperazione*, si sveglino nuovamente dopo l'operazione. Nel che però sono stimolo a ripetere o a fuggire l'operazione stessa: e quindi sebbene appaiano susseguenti alla prima operazione, pure, più rigorosamente parlando, si hanno a risguardare piuttosto come preparazione o accompagnamento di una nuova operazione, e perciò come antecedenti o concomitanti.

989. Se tale è l'intrecciarsi degli affetti non è a dire di quanto aiuto essi ci siano nel retto esercizio delle nostre facoltà. Se non che si domanda. È retta ogni azione, che si conformi all'affetto? Questa ne suppone un'altra. L'affetto è sempre retto.

990. Certamente esso nella sua radice più intima è retto, in quanto non dipende dalla volontà. Esso di

fatti si muove per l'azione diretta dell'oggetto, ed ha un aspetto di fatalità, come il pensiero. Pure come la volontà può viziare il conoscimento, così può viziare l'affetto, indirizzandolo e facendolo svolgere fuori dell'ordine.

991. Ciò non toglie però che l'affetto abbia una grande importanza come impulso della volontà verso il bene oggettivo; e spesso avviene ch'esso si mantenga sano, non ostante la malvagità della volontà. E questo avviene, perchè il sentimento dell'ordine e quindi l'amore istintivo di esso si conserva per molto tempo, quantunque la volontà sia disordinata, e non si cancella che a poco a poco, di mano in mano che lo stato di disordine della volontà diventa abituale.

992. A meglio chiarire questa teoria sugli affetti ci sembra utile il riportare ciò che il Gioberti ne dice nel suo trattato del *Buono*. « L'arbitrio essendo fiacco nei più, versatile di sua natura e applicabile al bene come al male, Iddio con sapientissimo consiglio gli diede per compagna un'altra facoltà del pari attiva, ma non dipendente nella sua radice dal voler dell'uomo, la quale, quando l'arbitrio si svia, gli sottentra, e in un certo modo supplisce al suo difetto, quanto è d'uopo a mantenere la società in piedi; come quella che andrebbe in fascio, se i traviamenti della facoltà elettiva non fossero mitigati da qualche temperamento. Onde se l'affetto, in quanto è guasto, concorre a depravare la volontà, in quanto è sano fa l'effetto contrario; e se nel primo caso è distruttivo, nel secondo è conservativo; scambiandosi per tal modo gli uffici di queste due potenze. Perciò gli uomini, il cui animo

per lunga consuetudine è corrotto e quasi connaturato al male, ripugnano spesso a se medesimi, e fanno qualche bene, indottivi, non da ragione, ma da una spezie di moto inconsiderato e d'istinto. Imperocchè l'istinto, qual è nei bruti, essendo nullo e scarso nell'uomo, l'affetto tiene il suo luogo e produce quelle inclinazioni o dilezioni naturali che sono uno stimolo efficacissimo verso il bene, e uno dei più forti propugnacoli del domestico e civile consorzio. L'affetto, oltre il porgere all'arbitrio i motivi del suo operare, addormentato lo sveglia, freddo lo accalora, languido lo rinforza, stanco e abbattuto lo solleva e lo ingagliardisce; e se non genera la costanza, che dalla risoluzione sola procede, conferisce almeno una vivezza e un vigor momentaneo alle operazioni[1]. »

993. E poco più addietro: « L'arbitrio è la sola cagione efficiente degli atti umani nel giro delle cause seconde; laddove l'affetto è solo cagione eccitante, vogliam dire occasione ed aiuto; e quindi l'uno opera e l'altro coopera solamente. L'affetto informa l'azione e ne cresce o rallenta l'efficacia; ma l'arbitrio solo la produce, perchè senza di esso gli affetti non possono apprendere l'oggetto loro. L'affetto è un semplice conato, o per parlare col Leibnitz, una forza incoata: l'arbitrio è una forza condotta a compimento. Quindi la moralità e l'imputabilità delle azioni nascono dall'arbitrio; e l'affetto non può influire in esse, se non mediante il consenso della volontà libera. — L'arbitrio e l'affetto si limitano reciprocamente per un certo verso, e per l'altro si avvalorano. Si limitano, perchè l'elezio-

[1] Gioberti, *Del Buono*, Cap. II.

ne è tanto più libera quanto meno l'animo deliberante è agitato e sospinto dall'affetto. Quindi hanno un'attinenza diversa coll'imputazione morale; la quale è sempre in ragione diretta dell'arbitrio, e inversa dell'affetto, (salvo quando l'affetto è un parto dell'arbitrio e della consuetudine), per usare il linguaggio dei matematici. Ma dall'altra parte si avvalorano, in quanto l'arbitrio animato dall'affetto opera più gagliardamente. Se non che, non si può dire che l'arbitrio sia ingagliardito dall'affetto, se non quando l'uno e l'altro si volgono al bene: perchè la facoltà di fare il male essendo un difetto dell'arbitrio creato, la cattiva elezione debilita e non rinforza la libertà [1]. » —

994. Non può adunque credersi che l'*affetto* abbia tal forza da trascinare nell'azione l'umana volontà anche suo malgrado: a ribattere il qual dubbio giovano le altre parole dello stesso filosofo: « L'affetto, nel senso specifico e più appropriato del vocabolo, è antivenuto e accompagnato dalla cognizione, e senza di essa non può aver luogo. *Ignoti nulla cupido.* È involontario e quindi non libero per se stesso; ma siccome l'arbitrio può assentirvi o ripugnarvi, e quindi crescerlo o diminuirlo, soffocarlo e anche spegnerlo coll'andar del tempo, l'affetto è suscettivo per questo verso di morale imputazione, in quanto gode di una libertà, non sua propria, ma partecipata dall'arbitrio, in cui solo risiede la facoltà elettiva [2]. »

1 GIOBERTI, ib.
2 GIOBERTI, ib.

Appunto LXVIII. — Articolo IV.

LA LEGGE E LA VOLONTÀ.

995. Ci resta di considerare la legge come oggetto della *volontà*, cioè come *appetibile* ed *imperante*.

996. E prima di tutto ci è necessario recare la ragione per cui noi dall'*imperio*, in cui risiede veramente l'essenza della legge, distinguiamo l'*appetibilità*. Facciamo questa distinzione perchè talvolta avviene chè la volontà si muova verso il bene oggettivo, solo perchè l'ama, non tenendo conto del divino comando. Altre volte invece è necessario per deciderla ad una operazione conforme al bene oggettivo un espresso comando, la minaccia di una pena, l'allettamento di un premio. La *volontà* perciò ora si muove principalmente per l'*affetto* che ama il bene, ora principalmente per la *ragione* che glielo impone.

997. Noi non ci tratterremo a parlare dell'*appetibilità* del vero, la quale in ultima analisi si confonde con l'*amabilità*. Si avverta però che non è arbitraria la distinzione da noi posta dell'*appetibilità* dall'*amabilità*, nè è priva d'importanza. Questa è l'oggetto dell'affetto, che agisce non per sè, ma come impulso della volontà: quella è l'oggetto della volontà che si muove dietro gli impulsi dell'affetto.

998. Perchè invece si eserciti sulla volontà l'*imperio* della legge, è necessaria la ragione *morale*, che la impone alla ragion *pratica* come norma nella scelta.

999. Nemmeno ci fermeremo a lungo a parlare del rapporto tra la verità considerata come *imperante*,

o *legge* nello stretto senso, con la volontà, perchè in parte se ne è parlato nell'appunto di sopra, ed in parte avremo ad occuparcene anche nel Capitolo seguente.

1000. Ci domandiamo innanzi tutto: come si formola la legge? Noi lo abbiamo già detto. — *Imita il creatore: — vivi nell'ordine: — coopera all'ordine: — attua la tua potenza: — perfeziona tutto te stesso:* ecco le formole da noi recate. Formole, che come si è dimostrato, si equivalgono, e la cui diversità sta solo in una chiarezza minore, o maggiore.

1001. Tale è la natura di questa *legge,* da importare la *libertà* come termine correlativo e necessario. La legge e la libertà sono congiunte per tal modo fra di sè, che se alcuno si attenti di negar l'una, l'altra rendesi pure impossibile.

1002. A quali conseguenze invero pervennero coloro che troppo ossequenti alla legge pretesero negare l'umana libertà? Per essi un fato inesorabile pesa sugli uomini: quindi bandita la responsabilità delle azioni, senza merito la virtù, il delitto ha una scusa, il premio più non alletta, la pena più non atterrisce, e l'umanità tutta quanta ridotta a vivere la vita dei bruti.

1003. Se poi per contrario taluno entusiasta della libertà abbrucierà sull' altare di essa quei codici della legge, che il creatore scriveva nella sua divina sapienza, andrà incontro ad eccessi d' altra natura, ma del pari funesti. Gli uomini illimitatamente liberi, non soggetti a legge alcuna, tranne quella del proprio talento, si ergono contro la loro natura, contro Dio; e appunto per essere troppo liberi rompono negli scogli

di cui è irta la teorica di Hobbes. Se negasi la libertà, si ha il fato; se la legge, si ruina nel caos.

1004. « Se l'esistenza della legge morale, così il Gioberti, prova l'arbitrio, la realtà di questo medesimamente conferma la legge. Arbitrio e legge sono due correlativi di necessità inseparabili, come soggetto ed oggetto, dovere e diritto, l'uno dei quali importa l'altro e scambievolmente[1]. »

1005. E si avverta che la teoria sui rapporti naturali della legge e della libertà ha grande importanza pratica, in quanto serve di base a risolvere questioni molto ardue di Diritto Pubblico. E veramente, ove vogliasi tener parola del come si possano armonizzare l'azione sociale e l'azione individuale nel raggiungimento del fine umano, ovvero vogliasi ricercare il termine di contatto e di divergenza tra il principio di autorità e il principio di libertà, è a quella prima questione che bisogna far capo.

1006. Nei quali problemi di politica si ritrova il fatto stesso che riscontrasi in filosofia: che cioè come in filosofia il negare la libertà porta ad ammettere il fato; così in politica legittima il dispotismo: e nell'altro caso negandosi in filosofia la legge, si è tratti al caos; negandosi in politica l'autorità, si precipita nell'anarchia.

1007. È per questa libertà, con la quale l'uomo si conforma nella pratica con la legge conosciuta intellettivamente, ch'esso si dice *persona:* persona, cioè essere *intelligente* e *libero*, e quindi creatore della propria moralità, imputabile, responsabile. È per tale

[1] GIOBERTI. ib. Cap. III.

proprietà che l' uomo è capace di bene e di male, di merito e di demerito, di premio e di pena: è per questa che diviene soggetto di *diritti* e di *doveri*, la cui *genesi* ci applichiamo a rintracciare.

Appunto LXIX. — Articolo V.

LA LIBERTÀ MORALE.

1008. Le armonie fra le facoltà umane e la legge, ci conducono a parlare della libertà, considerandola sotto un aspetto diverso da quello nel quale l'abbiamo presa in sino ad ora. Questo nuovo punto di vista è per certo di una importanza grande: e forse per ciò fu qualcuno spinto ad esagerare. Non ci sembra perciò un fuor d'opera il fermarci a porre al nudo la verità, spogliandola degli eccessi.

1009. Molti domandandosi in che cosa consista la libertà, rispondono ch'essa è riposta nella *signoria di se stesso*. Senza la padronanza di se medesimo l'uomo non è libero nè autonomo. Seneca diceva: — quid sit libertas quaeris? est nulli rei, nulli necessitati servire. —

1010. Questo concetto è certamente molto vero: ma può dare origine a qualche errore, ove lo si esageri sino a dimenticare gli altri aspetti in cui può considerarsi la libertà. Imperocchè, giova ripeterlo anche una volta, l'errore presuppone sempre la verità, e non vi ha errore che non possa ridursi ad una verità o alterata o esagerata o dimezzata.

1011. Nella sua radice più riposta la libertà è certamente la facoltà di tendere al bene. È, non può negarsi, a scopo di bene, che Dio ce l'ha concessa. Ma

il bene vero non s'acquista se non col conformare le azioni nostre alla Legge Morale; e perchè ciò avvenga è necessario combattere e vincere le barriere d'ogni fatta che ci attraversano la strada. Per essere liberi adunque bisogna padroneggiare i sensi e le passioni, le quali sono l'ostacolo massimo all'acquisto del bene. In questo senso è vero che la libertà sia la signoria dell'uomo sopra se stesso.

1012. Ciò però non annienta un altro aspetto della libertà. Essa non cessa per questo di contenere la possibilità della *scelta:* e sotto questo nuovo punto di vista non mi sembra che quel concetto sia conveniente. E ciò per le seguenti osservazioni.

1013. Posto che la libertà sia sempre la signoria di se stesso, viene in gran parte a togliersi l'imputabilità delle azioni. Chi commette un delitto lo fa appunto perchè trascinato dalla passione, esso quindi in quel momento non è signore di sè, non è libero, non è responsabile della sua azione.

1014. D'atronde mi sembra che altro sia riguardare una facoltà come proprietà del *soggetto*, altro riguardarla per rispetto all'*oggetto* suo. E parlandosi della libertà, deve distinguersi se la si prende come *facoltà psichica*, o facoltà *morale*. Nel primo caso l'essenza sua sta nell'*elezione*, e la si definisce — *la facoltà di determinarsi fra possibiti volizioni opposte.* — Nel secondo l'essenza ne è riposta nell'*elezione conforme alla legge,* e qui è proprio appellarla la *signoria di se stesso,* perchè il bene non si ottiene se non per una lotta e una vittoria della ragione sul senso.

1015. Noi rispetto alla libertà morale dividiamo

pienamente il pensiero del moralista americano Channing, del quale riportiamo qui un lungo squarcio tolto dall'opera di Strafforello, *la Morale e i moralisti antichi e moderni*, alla Parte seconda.

1016. « La libertà spirituale, così egli scrive, è l'attributo di uno spirito in cui la ragione e la coscienza hanno cominciato ad agire e che è libero mediante la propria energia, mediante la fedeltà alla verità e mediante la resistenza alla tentazione. Io non posso perciò esprimer meglio le mie idee di libertà spirituale se non dicendo che essa è energia morale o forza di santo proponimento contrapposta ai sensi, alle passioni, al mondo; liberando per tal modo l'intelletto, la coscienza e la volontà, di guisa che essi possano agire con vigore e svilupparsi sempre più. L'essenza della libertà spirituale è potenza. Un uomo liberato dagli appetiti sensuali dalla paralisi non sarebbe perciò interiormente libero. Quegli soltanto è libero il quale, mediante la lotta con se medesimo e la risolutezza morale, sorretta dalla fiducia in Dio, sottomette le passioni che lo hanno degradato, e sottraendosi alla schiavitù degli oggetti abbietti, si consacra tutto ad oggetti nobili e puri. Quello spirito soltanto è libero il quale, considerando Iddio come ispiratore e rimuneratore della virtù, adotta la sua legge, scritta nel cuore e nella mente di lui per sua norma suprema, e che, in obbedienza ad essa, governa se stesso, rispetta se stesso, esercita nobilmente le proprie facoltà e le sviluppa, facendo il bene in qualunque sfera sia piaciuto a Dio di collocarlo.

« Piacque alla divina Provvidenza circondarci dalla nascita di difficoltà e seduzioni, collocarci in un mondo ove il mal fare è spesso giovevole, e duro e periglioso il ben fare, dove molte voci soverchiano i dettami della coscienza, dove il corpo si aggrava come un peso sullo spirito, e la materia, mediante la sua azione perpetua sui sensi diviene una barriera fra noi e il mondo spirituale. Noi siamo in mezzo ad influenze che minacciano l'intelletto ed il cuore, ed esser libero consiste nel resistere ad esse e debellarle.

« Io chiamo libero quello spirito che padroneggia i sensi, che protegge se stesso contro gli appetiti animali, che disprezza il piacere e il dolore, che penetra sottesso il corpo e riconosce la propria realtà e grandezza, che passa la vita, non nel chiedere quel che mangierà o berà, ma nell'aver fame e sete della dirittura, e nell'andarne in cerca.

« Io chiamo libero quello spirito che sfugge alla servitù della materia, che, in vece di arrestarsi all'universo materiale e considerarlo quale una prigione, si sublima oltre ad esso al suo autore.

« Io chiamo libero quello spirito che custodisce gelosamente i proprii diritti intellettuali, che non si sta pago ad una fede passiva ed ereditaria, che si schiude alla luce da qualunque parte provenga, che accoglie nuovi veri come angeli celesti e che, mentre consulta altrui, porge vieppiù ascolto all'oracolo che in sè racchiude.

« Io chiamo libero quello spirito che non pone limiti all'amor suo, che non è imprigionato in sè o in una setta, che ravvisa in tutti gli esseri umani l'im-

magine di Dio e i diritti de' suoi figli, che si compiace nella virtù e simpatizza col patimento dovunque gli si appresenta, che sottomette l'orgoglio, l'ira e l'indolenza e si offre vittima volenterosa alla causa della umanità.

« Io chiamo libero quello spirito che non è foggiato passivamente dalle circostanze esteriori, che non è trasportato dai torrenti degli avvenimenti, che non è la creatura dell'impulso accidentale, ma che volge gli avvenimenti al proprio perfezionamento ed agisce per impulso interiore e secondo principii immutabili che esso ha sposato deliberatamente.

« Io chiamo libero quello spirito che protegge se stesso contro le usurpazioni della società, che non piaggia l'opinione umana, che si sente responsabile ad un tribunale superiore a quello dell'uomo, che rispetta una legge superiore alla moda, che rispetta troppo se stesso da esser lo schiavo dei molti o dei pochi.

« Io chiamo libero quello spirito, il quale, mediante la fiducia in Dio e nella potenza della virtù, ha deposto ogni timore eccetto quello di far male, che non allibisce per minaccie o timori, che è calmo in mezzo ai tumulti e possiede se stesso quantunque tutto il rimanente sia perduto.

« Io chiamo libero quello spirito che resiste alla schiavitù dell'assuefazione, e che non ripete macchinalmente se stesso e non copia il passato, che non si sta pago alle sue vecchie virtù, che non si assoggetta a regole precise, ma che dimentica quel che sta dietro, presta ascolto a nuove e più alte ammonizioni

della coscienza ed esulta di aspirare a nuovi e più alti fini.

« Io chiamo libero quello spirito ch'è geloso della propria libertà, che rispetta l'altrui, e che conserva il suo impero sopra se stesso come più nobile dell'impero del mondo.

« Finalmente, io chiamo libero quello spirito, il quale, conscio della sua affinità con Dio, si consacra strenuamente allo sviluppo di tutte le proprie potenze, che passa i limiti del tempo e della morte, che spera di avanzare più sempre e che trova una potenza inesauribile, così per agire come per soffrire nella certezza dell'immortalità. »

CAPITOLO XIV.

IL DOVERE E IL DIRITTO.

APPUNTO LXX. — ARTICOLO I.

SIGNIFICATO VOLGARE DELLE PAROLE.

1017. Ci proponiamo ora la ricerca, *quale sia la genesi del dovere e del diritto.* È necessario preporre a tale trattazione due domande diverse:

1° in che cosa sia riposta l'*essenza* del *dovere* e del *diritto:*

2° come si leghi la teoria alla quale preludiamo, con quelle svolte antecedentemente sulla *legge* contenente il *supremo imperativo e principio morale,* sulla umana *libertà*, e sui rapporti che tiene la legge con le facoltà formanti l'essenza dell' uomo.

Le due domande sono fra di loro concatenate, come si vedrà nel processo del nostro ragionamento. Quindi saranno risolute copulativamente.

1018. E primieramente, in che consiste il dovere? in che il diritto? Domandiamolo al *senso intimo* e alla *coscienza naturale* dell'uomo del volgo. Dappoichè la scienza non fa che raccogliere le notizie dateci dalla natural coscienza, tradurle da inavvertite in avvertite, completarle scoprendo ed ordinando le ragioni dei fatti da essa attestatici.

1019. Qualunque popolano s'interroghi ci dirà che per *dovere* esso intende una *obbligazione* di fare o di non fare, e per *diritto* invece, una *potestà* di fare o di non fare. Tanto è ciò vero che spesso avviene di sentire: ho il *dovere* di fare una cosa, sono *obbligato* di fare una cosa; oppure, io ho *diritto* di fare quell'azione, io *posso* fare quell'azione. Con le quali espressioni diverse si vede volersi esprimere sempre dal volgo lo stesso concetto, sebbene non esattamente, come si vedrà. Abbiamo ad ogni modo una base per cominciare il nostro lavoro.

1020. A rendere fruttuose tali notizie elementari ed imperfette, ci volgeremo negli Articoli seguenti ad illustrarle con l'*analisi*, onde poi con la *sintesi* formarcene un concetto chiaro, adequato, completo.

Appunto LXXI. — Articolo II.

IDEA DEL DOVERE E SUOI ELEMENTI.

1021. Si è detto che il dovere contiene in sè una *obbligazione.* Fa d'uopo domandarsi di quale obbligazione s'intende parlare? È essa *fisica*, o *logica*, o *morale?*

1022. L'obbligazione *fisica* è quella che si avvera negli esseri fisici, per la quale si mantengono costanti le relazioni loro, onde ne risulta l'ordine fisico. In questo noi vediamo la legge avere una efficacia irresistibile e fatale, e la libertà umana contra di essa nulla potere.

1023. L'obbligazione *logica* invece è prodotta dalla verità sull'umano pensiero, in modo che questi non

può fare che ciò che è vero nol sia, nè può negare il suo assenso a ciò che gli appare circondato dall'aureola luminosa dell'evidenza. Essa avviene quindi nell'ordine delle idee, ed importa nella ragione umana la necessità di ammettere una cosa, quando si sia riconosciuta assurda la sua contraddittoria, o evidente la sua relazione con verità che già si posseggono. Anche questa adunque è un'obbligazione fatale.

1024. Certamente tali due obbligazioni si avverano pure nell'uomo; ma la fisica ha un'azione soltanto nel corpo e nelle facoltà del senso animale, e la logica solo nel pensiero.

1025. L'obbligazione che costituisce il dovere non è fisica nè logica. Di fatti quegli che è conscio di avere un dovere da compiere, sente pure che potrebbe trasgredirlo: il che importa l'azione della *libertà*. Di più quegli che manca ad un dovere sente rimorso, e piacere quegli che lo adempie. Ora se l'obbligazione fosse fisica o logica, sarebbe *fatale*, e quindi tale e perciò non *imputabile* l'azione fatta. Onde riescirebbe inesplicabile, anzi assurdo, quel sentimento. Resta che il dovere sia una *obbligazione morale*.

1026. Ma in che questa consiste? Allorchè la legge si palesa alla nostra ragione, e questa, confrontando ad essa le azioni possibili, vede la loro intrinseca bontà o malvagità, non avviene per questo che la *libertà* sia violentata a conformarvisi.

1027. Si avverte però che se l'*essere personale* vuole nelle sue azioni conformarsi a ragione, e non disconoscere nella pratica ciò che con quella ha conosciuto, in altri termini, se vuol raggiungere il fine,

aver merito nelle azioni, ottenere il premio, sfuggire il castigo, è *necessitato* a rispettare la legge.

1028. Onde si ha una *necessità che obbliga senza costringere:* una *necessità* quindi che non annulla l'umana *libertà*, sì la suppone come suo *correlativo*. L'obbligazione perciò costituente il *dovere*, è una *obbligazione morale*, e come tale contiene in sè una *morale necessità*.

1029. Da tali premesse si ricava, aversi a distinguere nel *dovere* vari elementi:

1° La *possibilità di un'azione* o interna od esterna, la quale potrà farsi o non farsi secondo che la legge prescriva:

2° La *legge* come norma suprema delle azioni, alla quale ove queste si confrontino, se ne apprende l'intrinseca bontà o malvagità:

3° Il *soggetto personale*, cioè un essere intelligente e libero, che con la *ragione* apprende la possibilità e l'intrinseca bontà o malvagità delle azioni, e con la *libertà* si conforma all'obbligazione o la disconosce:

4° L'*obbligazione*, che è il rapporto della *libertà* con la *legge*, avente per materia l'azione, e conosciuto per la ragione.

1030. Dalla notizia di tali elementi siamo possibilitati a dare il concetto scientifico del dovere, il quale potrà per noi definirsi: — *una obbligazione per la quale il soggetto personale si sente necessitato a conformare le sue azioni libere alla legge conosciuta dalla ragione:* — o più brevemente: — *una necessità morale di conformare le azioni alla legge.* —

1031. E poichè la legge fu da noi formolata nelle parole, — *perfeziona tutto te stesso*, — resta che con precisione anche maggiore possa definirsi il *dovere*: — *la morale necessità che ha il soggetto personale di perfezionarsi*. —

Appunto LXXII. — Articolo III.

IDEA DEL DIRITTO E SUOI ELEMENTI.

1032. Ci volgiamo ora a commentare e completare l'idea del diritto. Si è detto, il diritto essere una *potestà di operare*. Ma niuno vorrà sostenere che qualunque potenza, o facoltà, o forza di operare sia diritto. Come il *dovere* è una *obbligazione*, ma non ogni *obbligazione* è *dovere*, così il *diritto* è una *attività*, ma non ogni *attività* è *diritto*. Tutti quanti gli esistenti di fatti sono cause seconde, e quindi attività; ma niuno vorrà dire che in ogni esistente si ritrovi un *soggetto di diritto*. Quali attività dunque si debbono escludere?

1033. Quando l'uomo del volgo dice di aver *diritto* di fare o di non fare una data azione, si suppone ad un tempo un atto dell'*intelletto*, e un atto della *volontà*. È necessario adunque l'*attività* di un essere intelligente e libero, il che è quanto dire di un *soggetto personale*.

1034. Ed ora di nuovo: sta in ciò tutta l'essenza del diritto? Qualunque azione di una persona ha a sua tutela il diritto? Non già, poichè ciascuno sente interiormente esservi azioni, le quali non possono essere consacrate dal diritto. La parola *diritto* accenna di

fatti a *rettitudine;* onde si vede che le azioni, affinchè siano di diritto, debbono esser *rette.* E quand'è che le azioni sono *rette?*

1035. Si distinguono le umane operazioni in rette o malvagie secondo che non contraddicano o siano contrarie alla legge. Ma si avverta che le azioni non contrarie alla legge sono di tre categorie: le *doverose,* le quali sono quelle che rimangono nella misura del dovere; le *meritorie* che oltrepassano in più questa misura; le *lecite,* le quali non sono contrarie al dovere.

1036. Vuolsi notare inoltre che le *meritorie* contengono due elementi: l'impronta del dovere, che le fa rientrare nell'ordine delle azioni *doverose;* e qualche cosa che è più del dovere, e che, per così dire, ne costituisce la differenza specifica. E così pure due elementi si distinguono nelle azioni *doverose:* il non esser contrarie al soddisfacimento dell'obbligazione, che le fa rientrare nel genere delle azioni *lecite;* l'esser conformi alla obbligazione, che ne costituisce la differenza specifica. Le azioni *meritorie* adunque sotto un certo aspetto rientrano nella categoria delle *doverose,* e queste in quella delle *lecite.* Onde può affermarsi che all'esistenza del diritto è necessaria la *liceità delle azioni.*

1037. Qui si avverta che nell'affermare ciò non intendiamo di dire che le azioni *meritorie* siano *doverose,* tali cioè che ad esse non si possa mancare; nè che le *doverose* siano puramente *lecite,* cioè tali che sia lasciata all'uomo libertà morale di non farle.

1038. Prendendo le nostre parole in tal senso, se

ne vizia il significato esagerandole. Si vuol dire solamente che le azioni meritorie hanno qualche cosa di comune con le doverose, e le meritorie e le doverose con le lecite, in modo che in tutte troviamo il carattere della *leeitezza*.

1039. Si aggiunga in ultimo che il diritto essendo un'attività, può riguardarsi come un *termine* di una relazione. Ma questa suppone due termini. Or qual è l'altro *termine*? Si avverta che la potestà di operare, presa nel senso di diritto, deriva all'uomo dalla legge, la quale permette tutte le azioni che non siano malvagie, ed altre ne impone. Quell'essere adunque che non obbedisce a quella potestà, agirebbe contro la legge stessa. La protezione della legge adunque importa negli altri esseri l'*obbligo* di rispettare il suo protetto, e nel soggetto del diritto la *potestà* di esigere questo rispetto.

1040. Ne conseguita che l'*attività personale* considerata come *diritto* è il *primo termine* di una *relazione*, la quale ha per *secondo termine* altro essere *personale*, *soggetto* di un *dovere* corrispondente.

1041. Il *diritto* quindi si volge sempre da *persona* a *persona*, e quando si accenna ad esseri *impersonali*, non si guarda al termine del diritto e al soggetto del dovere, ma alla *materia* della relazione.

1042. Può quindi concludersi, il *diritto* essere costituito dai seguenti *elementi:*

1° L'*attività*,

2° La *persona*,

3° La *liceità dell' azione*.

4° Il *dovere corrispondente*.

1043. Il Rosmini a questi elementi ne aggiunge un altro, riposto secondo l'insigne filosofo, in *un bene esistente nell'azione*, in un *piacere* cioè che dal soggetto vuolsi raggiungere con quell'azione: e molti la pensano con esso. Onde il filosofo di Roveredo dava la seguente definizione. Il *diritto* essere — una facoltà di operare *ciò che piace*, protetta dalla legge morale che ne ingiunge agli altri il rispetto[1]. —

1044. Noi riconosciamo facilmente doversi ammettere un bene *eudemonologico*, che con l'azione si vuol raggiungere dall'attività personale. Ma a noi sembra non se ne debba fare un elemento distinto, in quanto ci pare ch'esso sia implicitamente contenuto nell'elemento indicato con le parole *essere personale.*

1045. Di fatti *persona* è l'unione della *ragione* con la *volontà*, e quest'ultima ha per appunto ad oggetto suo necessario il bene. Egli è vero che il bene si distingue in *soggettivo* od *eudemonologico,* ed *oggettivo.* Ma il bene *oggettivo* è sempre accompagnato dall'*eudemonologico.* Chi vuole la virtù, vuole certamente il bene *oggettivo,* ma lo vuole anche perchè gli arreca *piacere.*

1046. Nè si dica che la virtù è spesso accompagnata da strazii: ebbene l'animo mio trova maggiore *appagamento* nella virtù con le sue lacrime, che nel vizio con le sue seduzioni. D'altra parte non si nega che si possa volere il bene *oggettivo*, solo perchè

[1] Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Vol. I, *Della natura del diritto e della sua relazione col dovere*, Cap. I.

esso è tale. Ma vuole osservarsi che l'acquisto del bene *oggettivo*, è un bene del *soggetto*.

1047. Di più il bene *oggettivo*, in quanto fa capo all'infinito, non lo si può mai acquistare dall'uomo completamente: onde le sue azioni si riducono in ultima analisi a *mezzi*, con cui si studia di acquistarne sempre maggior copia. Per il che nelle azioni intrinsecamente buone, cioè conformi al bene *oggettivo*, si ravvisa sempre una *utilità:* e perciò non andavamo errati dicendo che il bene *onesto* od *oggettivo* è sempre accompagnato dal bene *soggettivo* o *eudemonologico*.

1048. Altri vorrebbe annoverare tra gli elementi del diritto, la *coazione*. Certamente l'uso della forza ha grande importanza nel diritto. Ma in ciò dividiamo l'opinione del Rosmini [1], il quale afferma essersi già fatto cenno di essa, quando si è posto per elemento essenziale l'*attività* di un soggetto personale.

1049. Inoltre può aggiungersi che l'uso della forza, o *coazione*, non è il diritto, ma la *tutela* del diritto. Ora il diritto cesserà di esser tale, perchè al soggetto manca la forza di farsi rispettare? Chi non vede che in tal caso non regnerebbe più la *forza del diritto*, ma il *diritto della forza?*

1050. Tali considerazioni ci danno maniera di definire più chiaramente e più precisamente il diritto. Diremo adunque il *diritto* consistere in — *una potestà di operare ciò che non contraddice alla legge, e di esigerne dagli altri il rispetto in forza dell'imperativo in questa contenuto.* — O più brevemente ancora, — *una potestà morale di operare.* —

[1] Rosmini, ib., Cap. II, § 3.

Appunto LXXIII. — Articolo IV.

CORRELATIVITÀ DEI CONCETTI.

1051. Fermata per tal modo l'idea del dovere e del diritto, ci si dà mezzo a procedere nelle nostre investigazioni.

1052. Il dovere è una obbligazione: è quindi una *passione;* e come tale suppone il suo correlativo l'*azione.* Più se il dovere è passione, ne deriva che nel soggetto del dovere sia un carattere d'*inferiorità;* mentre nell'essere che impone il dovere, si rinviene un carattere di *superiorità.* Ciò è conseguenza di quanto si è fermato nell'appunto di sopra.

1053. Può aggiungersi d'altra parte che se il diritto contiene in sè una potestà di operare, unita ad una facoltà di esigere dagli altri il rispetto, si vede come esso sia eminentemente *attivo.* E di fatti si è detto contenersi nel diritto, come elemento essenziale, una *attività personale.*

1054. La relazione perciò che dal soggetto del diritto si volge all'essere che deve rispettarlo, ha un carattere di attività, è una *azione,* e suppone quindi il correlativo della *passione.* Ne conseguita che nel soggetto del diritto si trova un'impronta di *superiorità,* e nell'essere che deve rispettarlo una *inferiorità.* Il dovere e il diritto perciò hanno lo stesso soggetto, l'*essere personale:* ma questo nel dovere è l'*inferiore,* nel *diritto* è il *superiore.*

1055. Più l'*inferiorità* e la *superiorità* sono parole esprimenti concetti correlativi; l'*inferiorità*

suppone sempre la *superiorità* e viceversa. Ora se il diritto è la *superiorità* dell'essere personale, e l'*inferiorità* di questi è il dovere, ne deriva che *diritto* e *dovere* siano *correlativi:* siano cioè la stessa *relazione,* considerata come *azione* e come *passione,* e pel diverso rispetto del termine *attivo* o del termine *passivo.*

1056. Può quindi concludersi che diritto e dovere sono una relazione di esseri personali, esseri cioè intelligenti e liberi: relazione che nel diritto è relazione di *attività*, la quale procede dal termine *superiore* all'*inferiore*, che è il soggetto dell'obbligazione; mentre nel dovere è relazione di *passività*, e che procede dal termine *inferiore* al *superiore*, che è il soggetto del diritto. *Diritto* e *dovere* adunque sono concetti *correlativi.*

Appunto LXXIV. — Articolo V.

DEL DIRITTO ASSOLUTO O DIVINO, E DEL DOVERE UMANO CORRISPONDENTE.

1057. Rilevantissime sono le conseguenze che derivano dalla correlatività dei concetti di dovere e di diritto.

1058. Il dovere è una necessità, o obbligazione morale di conformare le azioni alla legge. Il dovere adunque è il correlativo della legge. Ma si è detto che il dovere ha a suo termine correlativo il diritto. Ne conseguita che la legge s'identifichi col diritto.

1059. Il dovere è imposto dalla legge suprema per mezzo della legge naturale, che ce la partecipa: la legge suprema perciò è il diritto.

1060. La legge s'identifica con l'atto creativo e con Dio, onde è assoluta, eterna, infinita, perfetta. Tale perciò sarà il diritto. Dio, atto creativo, legge eterna, diritto assoluto, esprimono in ultima analisi il medesimo ente.

1061. A mostrare che nell'affermar ciò non si va errati, basterà il chiarire come e in Dio, e nell'atto creativo, e nella legge eterna si ravvisino gli *elementi costitutivi essenziali del diritto.* Si riscontra l'*attività* in Dio, nell'atto creativo e nella legge, in quanto Dio è atto purissimo e infinito: si riscontra la *personalità* nella sapienza e nella volontà infinita di Dio, per le quali esso è l'ente personale per eccellenza: si riscontra la *liceità dell'azione,* nella di lui bontà e giustizia infinita. Resta il quarto elemento cioè il *dovere corrispondente*, il quale non dee rinvenirsi nel soggetto del diritto, ma nel termine *inferiore* della relazione.

1062. E poichè alle perfezioni divine non è necessario il creato, cioè l'essere inferiore, ne deriva che l'Ente sia suprema giustizia, *diritto assoluto,* senza che si ponga mente al *dovere* corrispondente. E di fatti *diritto*, come si è detto, suona *rettitudine,* e Dio è la somma perfezione. Concludesi che l'Ente è il *diritto assoluto.*

1063. Non identificantisi, non separantisi da Dio, ma da lui distinti e con lui armonizzanti per la creazione, esistono gli esseri creati. Posto Dio *causa prima*, si riscontra nel creato un complesso di esseri a lui *inferiori.* Si fa luogo quindi ad un processo dal *superiore* all'*inferiore*, espresso dal Gioberti nelle

parole — l'*Ente crea l'esistente;* — e ad un processo dall'*inferiore* al *superiore*, al quale corrisponde il secondo ciclo della formola, — l'*esistente ritorna all'Ente.* — Si riscontra perciò nel creato un *dovere* di obbedire ai comandi del creatore.

1064. Si avverta che qui noi prendiamo la parola *dovere* in lato senso, nel senso cioè di *obbligazione:* perchè al *dovere* è necessario un soggetto *personale*, nè tale proprietà si ravvisa in tutti gli esistenti. A Dio quindi come *legge eterna universale* corrisponde nel creato l'*obbligazione.* A Dio come *legge eterna morale* e come *diritto assoluto* corrisponde negli esistenti personali il *dovere.*

1065. Or qual è l'estensione di questo? La misura di esso ci sarà data dalla correlatività dei concetti. Dalla superiorità si misura l'inferiorità, dall'azione la passione, dalla legge l'obbligazione, dal diritto il dovere. Ora se la superiorità è infinita, infinita pure deve essere l'inferiorità. Così pure se assoluto è il diritto, assoluto è il dovere.

1066. Pongasi di fatto che questo non sia assoluto, ne deriverrebbe che sarebbe concesso all'esistente la facoltà di non obbedire a qualche comando dell'Ente. La legge quindi sarebbe posta nell'arbitrio del suddito: sarebbe data facoltà all'esistente personale di ribellarsi all'imperio di Dio, diverrebbe quasi soggetto di diritto contro il suo creatore, e a lui superiore. Resta adunque che il *dovere*, che nell'uomo corrisponde al *diritto assoluto*, sia del pari *assoluto.*

1067. Questa teoria è stupendamente riepilogata nelle seguenti parole del Gioberti. « Dalla necessità

della legge, così il sommo filosofo, deriva la sua autorità e signoria suprema; e quindi la sudditanza assoluta di ogni mente creata verso di essa. Laonde i doveri sono assoluti in quanto riguardano essa legge, e relativi in quanto concernono le cose create; se non che questi doveri relativi, fondandosi sull'obbligo assoluto, partecipano della sua forza. E siccome il dovere ha il diritto per correlativo, il diritto assoluto risiede nella legge sola, e le creature hanno tra loro dei diritti prettamente relativi, traenti la virtù loro dall'assoluto. Brevemente, la legge è l'Idea creatrice, e i sudditi di essa sono un effetto dell'atto creativo, il quale movendo e riescendo al contingente, costituisce il diritto assoluto in virtù del suo principio, e crea il dovere assoluto in forza del suo termine [1]. »

Appunto LXXV. — Articolo VI.

DEL DIRITTO RELATIVO UMANO E DEL DOVERE CORRISPONDENTE.

1068. Si è parlato sino ad ora dell'uomo come soggetto di una obbligazione morale assoluta. Però anche nelle umane azioni noi ritroviamo, e lo si vedrà, l'impronta del diritto. Ne segue che l'uomo sia anche *soggetto di diritto*. Ma in quale stato è necessario si trovi l'uomo, perchè ciò avvenga?

1069. Vi hanno opinioni ben eccessive. Ma la più strana si è quella di coloro che ammettono l'uomo vivente come selvaggio, ed in uno stato d'isolamento, ed affermano che l'uomo come tale ha il pieno ed in-

[1] Gioberti, *Del Buono*, Cap. III.

alienabile possesso del diritto: che poi strettasi per *contratto* la società, non si è prodotto il *diritto*, ma ciascuno ha consentito che lo si *limitasse* nell'*interesse generale*[1]. Ci è necessario il toccare e confutare brevemente tale teoria.

1070. Innanzi tutto riconosciamo che, parlandosi di Rousseau, non è da meravigliare s'egli cadesse nella stranezza di proclamare lo stato selvaggio come naturale all'uomo e perfetto. Una mente melanconica, disgustata degli uomini sino alla misantropia, lasciando libero il corso alla fervida immaginazione, potè dipingere coi più neri colori la società da cui essa abborriva, metterne in vista tutti i vizi, i delitti, celare e svisare la virtù, e proclamare la società causa della corruzione, e sognare e benedire lo stato selvaggio come naturale all'uomo.

1071. Quello che dee destare meraviglia si è che molti insigni scrittori, e prima e dopo Gian-Giacomo, abbiano ripetutamente e con tutta gravità parlato di un tale *stato di natura*, dal quale per mezzo del *contratto* l'uomo esciva per entrare in uno *stato di società* meno perfetto del primo: e di tale *contratto* abbiano essi stessi accennato e le norme e l'oggetto. Ma un tale *stato selvaggio*, come fatto, è avuto già per favola rancida e vieta, e come sistema fu tanto combattuto: e d'altra parte è così in contraddizione con lo stesso nostro intimo sentimento, che ci sembra poterci dispensare da una confutazione minuta.

1072. Diremo solo, in opposizione alla gratuita assertiva — *essere lo stato selvaggio per l'uomo uno*

[1] Rousseau, *Du contrat social.*

stato perfetto, — che se noi consultiamo per poco i fatti, che spontanei e in gran numero si presentano, agevole si è il persuadersi di un principio al tutto contrario.

1073. La natura dette all' uomo intelletto, volontà e operosità: dette alla terra la fecondità per sostentarlo, nascose nel seno di questa tutto ciò che alla sua conservazione e perfezionamento era necessario. Ciò nulla meno nè gli uomini avrebbero potuto progredire oltre la natura dei bruti, nè giovarsi nel modo migliore di quella fecondità, nè estrarne i tesori inesauribili, se con mutui officii non avessero sviluppato quei germi di ragione e di perfettibilità di cui li aveva forniti il creatore, e con l' unione delle singole forze non fossero giunti a tal grado di potenza da divenire domatori e sovrani della natura. Nè tampoco a questo l' uomo saria giunto; che anzi anche la sua conservazione sarebbe stata impossibile.

1074. Tutte le quali cose non è concesso di fare al di fuori della *società*, la quale serve appunto ad unizzare quelle forze che, minime e sconnesse nello stato selvaggio, sarebbero sempre rimaste in uno stato rudimentale e latente. Quindi non possiamo abbastanza lodare le parole che il divino poeta scriveva nella sua Commedia:

..... Or di': sarebbe peggio
Per l' uomo in terra se non fosse cive?
Sì, rispos' io..... [1]

1075. Egli è da notarsi però che il filosofo Ginevrino è tratto ad affermare quel pronunciato, come

[1] Dante, *Paradiso*, Canto VIII.

conseguenza logica ed immediata di un altro principio, che è cardine e fondamento di tutto intero il suo sistema. E qui si domanda lo Sthal: « Qual è il principio nuovo e possente, ond'egli nel compiere questo sviluppo ideale, apparisce come il rappresentante di quella catastrofe storica universale che si chiama la rivoluzione? Ciò si può esprimere con una sola parola: l'*inalienabilità* della *libertà*. La libertà è già fino a lui il principio dello sviluppo: la inalienabilità assoluta della libertà fu posta come principio la prima volta ed esplicata come tale. Questo è il carattere della sua teoria [1]. »

1076. Ammesso un tale principio di *libertà* e di *diritto sconfinato ed inalienabile*, egli vide che nella società la libertà ed il diritto di ogni singolo trova un limite, oltre il quale non può oltrepassare senza ledere la libertà e i diritti degli altri: in altri termini esso trova che gli uomini per convivere debbono *alienare* a beneficio di tutti una porzione dei loro diritti, una parte di quella libertà che per natura è *inalienabile;* il che non avverandosi nello *stato selvaggio*, logicamente viene a concludere ch'esso solo è il vero stato *naturale* all'uomo e *perfetto*.

1077. La sorgente adunque di tutti gli errori di Rousseau si è il proclamare *inalienabile* una *libertà*, alla quale non assegna alcun limite, alcuna misura, e sulla quale basa il diritto. Di contro alla quale opinione, noi abbiamo già sostenuto e provato la *correlatività* dei concetti di *legge* e di *libertà*, e come per

[1] STHAL, *Storia della Filosofia del Diritto*, Lib. III, Sez. V, Cap. II.

la negazione di quella, per l'esagerazione di questa si annienti ogni ordine.

1078. Ma ove pure si ammettesse per vera la teoria che pone l'uomo in uno stato selvaggio e d'isolamento anteriore allo stato sociale, come può affermarsi ch'esso come tale possa esser soggetto di diritto? È di fatti elemento essenziale di questo il *dovere corrispondente*, il quale non si avvera che in esseri *personali*. Di più il diritto è facoltà di operare e di esigere il rispetto dagli altri. Or contro chi potrebbe l'uomo vantare dei diritti? Non contro le cose materiali, non contro gli animali, che non avendo la ragione per conoscerli, la volontà per rispettarli, rientrano nella categoria degli esseri impersonali; non contro Dio verso il quale è *assoluto* il nostro *dovere*. Conseguita da ciò che nell'uomo non possa parlarsi di *diritto* se non nello stato di *convivenza*.

1079. E qui si avverta di non confondere insieme *convivenza* e *società*: quella esprime semplicemente il fatto del vivere insieme e la contemporaneità dell'esistenza, questa esprime oltre a ciò l'unione saputa e voluta nella contemplazione di un fine da raggiungere; quella quindi può essere comune a tutti gli animali, questa ai soli esseri personali.

1080. Che la convivenza poi degli esseri personali, la quale non è altro che la loro coesistenza nel medesimo tempo e luogo, sia condizione essenziale al diritto umano, trova la sua ragione nella stessa correlatività del diritto e del dovere. Questi di fatti esprimono relazione di *attività* e *passività*, che corre da *persona* a *persona*.

1081. Ciò posto, si veda come nell'uomo *convivente* coi suoi simili sorga l'idea del dovere e del diritto reciproco. L'uomo nell'ordine di natura apprende come in tutto il creato siano varii ordini di esistenze, dei quali i meno perfetti s'indirizzano come a fine ai più perfetti, e tutti all'eterna perfezione. Di più vede che gli ordini intermedii usano dei sottordinati, come di mezzi al raggiungimento del proprio fine.

1082. Ora quando l'uomo è con altri uomini convivente, vede in essi altrettanti esseri simili a sè, aventi le stesse facoltà e bisogni, tendenti al medesimo fine, subordinati all'identica legge, vincolati dallo stesso dovere assoluto. Trova insomma una *iterazione* della propria *personalità*.

1083. Sorge quindi nell'uomo il sentimento e l'idea dell'*eguaglianza*. Per questa vede ch'esso e gli esseri simili a sè appartengono al medesimo ordine, che non sono fra di loro nè *superiori* nè *inferiori*, e che perciò nessuno potrà servirsi degli altri come di *mezzo*.

1084. Nasce con ciò il sentimento e la notizia del proprio *dovere* e del proprio *diritto*. Sente di fatti e conosce di non poter trattare i suoi simili com'esseri a lui *inferiori*, e che in essi avviene lo stesso. Onde si persuade che se da un canto ha il *dovere* di rispettarli, dall'altro ha il *diritto* di esigere il rispetto.

1085. Con queste considerazioni però, se ci è dato il vedere come sorga nell'uomo l'idea del dovere e del diritto relativi, non abbiamo toccato al loro *fondamento*. Ci è d'uopo in ciò risalire alla *legge*.

1086. Si è detto elemento essenziale del diritto essere *la liceità delle azioni*, e che questa si avvera

quando le azioni non contraddicano alla legge. Si rammenti ancora la formola della legge, che fu racchiusa nelle parole — *dilata e svolgi ogni tua facoltà nell'ordine e nella subordinazione che ebbero dalla natura, e a seconda del loro grado;* — o più semplicemente — *perfeziona tutto te stesso.* —

1087. Allorchè si dice — *ogni tua facoltà* — o — *tutto te stesso* — s'intende che all'uomo è imposto di perfezionarsi non solo in sè, ma in tutte le *relazioni* con Dio e coi suoi simili. Ora è ben naturale che, essendo ciascun uomo subordinato alla stessa legge, si debbano riguardare come perfezionate le *relazioni* fra gli uomini, quando queste non impediscano, anzi cooperino all'obbedienza.

1088. Sarebbe quindi contrario alla legge l'impedire che un mio simile raggiunga il fine; e del pari contrario l'essere vincolato da un dovere, e non potere nel disimpegno di questo esigere dagli altri il rispetto. L'uomo perciò ha il diritto di non essere disturbato e il dovere di non disturbare gli altri nell'acquisto del fine.

1089. Importa il chiarire meglio questa teoria. Può osservarsi innanzi tutto che la legge mentre impone all'uomo il fine, non gl'impone i mezzi, dei quali dovrà usare nell'acquisto di esso, ma li lascia nell'arbitrio dell'uomo. Quindi mentre per un certo senso l'operare umano è vincolato dalla legge, per altro lato è lasciato all'operare umano un gran campo libero ove spaziare.

1090. Un unico limite è posto dalla legge a questa libertà dell'operare: ed è che, imponendo all'uomo il

perfezionamento, proibisce le azioni a questo contrarie. Il qual vincolo però mentre determina la *libertà morale*, non toglie però la possibilità delle azioni malvagie. La legge perciò impone all'uomo, come *doverose*, alcune azioni conducenti al fine; permette, come *lecite*, quelle che non vi contraddicono; proibisce, come *malvagie*, le contrarie.

1091. Dalla permissione adunque della legge scaturisce la *liceità delle azioni*. Onde se il diritto non è possibile se non per rispetto ad azioni lecite, vuol dire ch'esso trova nella *legge* il suo *fondamento*. Ed altro corollario si è che la *liceità dell'azione*, e quindi il *diritto* relativo trovano la loro misura nel *dovere assoluto*.

1092. Si chiariscano queste teorie con un esempio. Siano due individui *personali coesistenti*, Tizio e Caio. Si presentano a Tizio fini doverosi o leciti delle sue azioni: esso ha il diritto di agire all'acquisto di essi. Or qual è il limite di tal diritto? Tizio non ha il diritto di fare le azioni contrarie al fine imposto. Ecco il *dovere assoluto* che limita il *diritto* di Tizio. Non basta. Tizio è in relazione con Caio: e questi gode lo stesso diritto che Tizio, e con la stessa limitazione.

1093. Or come si armonizzano i due diritti? L'uomo, si è detto, ha il dovere di rispettare i suoi simili quando non lo disturbino nell'acquisto del fine: ed ha il diritto di non essere disturbato nelle azioni che non impediscono negli altri il raggiungimento del fine stesso. Due conseguenze da ciò. E primieramente Tizio e Caio si armonizzano nella coesistenza, perchè am-

bedue hanno *diritti e doveri reciproci e correlativi.* In secondo luogo, il *diritto* di Tizio trova il suo limite nel *diritto* di Caio, e viceversa.

1094. È necessario ora vedere l'applicazione di un'altra teoria da noi svolta. Si è affermato che il diritto e il dovere sono una *relazione* di esseri *personali ineguali*, per la quale nel processo da *superiore* a *inferiore* si ha il diritto, e il dovere nel processo da *inferiore* a *superiore.*

1095. In quanto dunque Tizio ha *diritti naturali* verso Caio, è *superiore* a Caio. Ciò non pregiudica l'*eguaglianza* umana. Di fatti alla sua volta Caio ha gli stessi diritti naturali verso Tizio, e sotto questo aspetto gli è *superiore.* Vi ha dunque parità di condizioni.

1096. Di più non è una superiorità nè di natura nè arbitraria di Tizio su Caio, e di questi su quello, che costituisce il diritto. Tizio ha il diritto perchè nelle sue azioni è protetto dalla legge: ed è appunto tal *protezione* che costituisce sull' altro, che in quel caso non l'ha, un carattere di *superiorità.* Questa adunque non è nè arbitraria, nè di natura: ma è *superiorità morale.* dipendente cioè dalla legge, che, quasi può dirsi, s'immedesima col soggetto del diritto, e gli dà una certa autorità. Onde Caio, cioè il soggetto del dovere, non è *inferiore* a Tizio come *uomo,* ma in quanto è *inferiore* alla *legge:* e questa partecipa egualmente la sua protezione a Tizio ed a Caio. Per lo che l'eguaglianza umana ne è confermata, ed è posta anzi su solidissima base.

1097. Seguono da tutto ciò conseguenze di grande

importanza. E primieramente, nè il dovere relativo, cioè da uomo ad uomo, si fonda sul diritto relativo, nè questo su quello, ma ambedue sulla legge.

1098. In secondo luogo non basta la legge a creare nè il diritto, nè il dovere relativi; è necessario si averi inoltre la coesistenza. La legge perciò è la causa efficiente, la coesistenza è l'occasione essenziale della produzione dei diritti e dei doveri relativi. Onde non si andrebbe errati dicendo che la loro possibilità sta nella possibilità della coesistenza.

1099. In ciò dividiamo l'opinione del Kant, che definì il diritto — *la facoltà di fare tutte quelle azioni, la cui esecuzione, sebbene universale, non impedisca la coesistenza delle altre persone*[1]. —

1100. Si avverta però che in tale definizione, tacendo di altre pecche, si esagera l'importanza della *coesistenza* sino a farla quasi unico fondamento e misura del diritto. Il che è erroneo, perchè il *diritto* dipende dalla *liceità* delle azioni. Nè può dirsi che la *liceità* si misuri dal fatto, che l'azione non annulli o impedisca la *coesistenza;* poichè vi hanno azioni che sono illecite per tutt' altro rispetto che non sia la *coesistenza*[2].

1101. Procediamo nel ragionamento. Non può nell'uomo parlarsi di coesistenza con altri uomini, se non si supponga in essi uno stato di *società*. In altri termini la *forma dell' umana coesistenza* è la *società*.

1102. Ove di fatti si suppongano più esseri per-

[1] Kant, *Elementi metafisici della dottrina del diritto.*
[2] Rosmini, *Filosofia del Diritto,* ib., Cap. II. Art. 9.

sonali coesistenti, essendo essi egualmente dotati di *ragione*, di *volontà*, di *operosità*, sono subordinati alla medesima *legge*, e s' indirizzano al medesimo *fine*. Sono quindi naturalmente associati al medesimo scopo. Dicasi pure che tale società non è da essi nè avvertita, nè voluta: ammettasi che gli uomini non si conoscano nemmeno, che l' uno sia al Polo Artico, l'altro al Polo Antartico: ciò non farà sì che non siano *associati* al medesimo lavoro.

1103. Ne deriva che la *socialità* è un carattere della *persona umana*, e rimane dimostato, quanto si affermava da noi, parlando dei rapporti tra il *Diritto Individuale* e il *Diritto Sociale*.

1104. Si può aggiungere che l' *isolamento* dell' uomo è ipotesi assurda, perchè contraria alle tradizioni e credenze universali dell' umanità; contraria al perfezionamento, fine dell' uomo, che non si acquista che nello stato socievole; contraria alla conservazione umana, mezzo necessario all'acquisto del fine. Concludiamo che lo *stato di società* non è un parto dell' umano volere, sì un bisogno indistruggibile, una necessità di natura. Onde con profonda sapienza Cicerone scriveva: « *Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam*[1]. »

1105. Che se la società naturale è la forma essenziale dell'umana coesistenza, e se nella possibilità della coesistenza sta la possibilità dei diritti e dei doveri relativi; ne segue che tale possibilità si ritrovi unicamente nella capacità e necessità dell' uomo di vivere in uno stato socievole.

[1] CICERONE, *De Amicitia*, Cap. V.

1106. Onde rettamente il Grozio avvertiva la grande importanza della *sociabilità* nel diritto. Se non che cadeva nello stesso errore di Kant. Come questi esagerava la *coesistenza*, così quegli esagerava la *sociabilità* e ne faceva l'unico fondamento del diritto[1].

1107. Qui si avverta che parlandosi di società come condizione essenziale del diritto s'intende parlare di « una *società di diritto*, non negandosi, come dice il Rosmini, che possa se non mancare essere almeno assai disconcia la società esterna corrispondente di fatto. Conciossiachè a quella guisa che se o la domestica società è straziata da intestina discordia, o la guerra civile si accende fra i cittadini, questa disunione, questo cozzare assieme dei sozi immemori delle sociali obbligazioni, non distrugge il *diritto*, che immutabilmente all'una e all'altra società presiede e la forma, e però quelle società in quanto per diritto esistono, si conservano immuni da ogni offensione, nè possono venir meno; così del pari si dee concepire infra gli uomini una società naturale, eziandio se gli obblighi ch'ella impone vadano spesso dalla perversità umana inadempiti, o gli uomini stessi vivano senza coscienza della medesima[2]. »

1108. È tempo di riepilogare e concludere. La *legge eterna, diritto assoluto*, impone all'uomo un *dovere* del pari *assoluto: dovere* che vincola continuamente l'uomo anche quando pongasi l'ipotesi im-

1 Grotius, *De jure belli et pacis*.

2 Rosmini, *Filosofia del Diritto*. Vol. II, Lib. II, Parte I, Sez. II, Cap. I, Art. I, § I.

possibile di uno stato extrasociale e di isolamento. Sulla *legge* si fonda egualmente il titolo del *diritto* e del *dovere relativi*, che correndo da uomo ad uomo suppongono la *coesistenza* e quindi la *società*.

1109. Qui è necessaria un'avvertenza. La *legge* si palesa alla *ragione speculativa* umana, ed è presentata alla *volontà* dalla *ragione morale*, la quale è *retta* se non altera la notizia della legge [1]. Onde si dice ancora che la *moralità* consiste nell'operare secondo la *retta ragione*. È in tal senso che si afferma la *persona* umana essere *autonoma*, cioè legislatrice di se medesima. Quindi non si erra affermando che la *ragione morale* è la *regola prossima*, la *legge* è la *regola remota* della *volontà*.

1110. Tali premesse ci danno agevolezza a concludere:

1° La *Legge Naturale*, e per essa la *Legge Eterna*, è il *fondamento remoto* dei *diritti* e dei *doveri relativi*.

2° La *personalità* umana è il loro *fondamento prossimo*.

3° La *socievolezza*, carattere essenziale dell'umana natura, ne è la *condizione necessaria*.

[1] Vedi l'Appunto LXVI.

CAPITOLO XV.

RIEPILOGO. — CONCLUSIONE. — APPLICAZIONI.

Appunto LXXVI. — Articolo I.

LA SCIENZA E LA FILOSOFIA.

1111. Rivolgendo dal punto ove siamo giunti lo sguardo alle teorie filosofiche da noi svolte circa il supremo principio morale, la libertà umana, e la genesi del dovere e del diritto, ci è facile non solo il ravvisarne l'intrinseca importanza, ma ancora il vedere quanto quegli studii servano a chiarire le conclusioni, alle quali noi siamo venuti nell'intento di rispondere alla domanda contenuta nel tema.

1112. Ci domandavamo di fatti *quali fossero i rapporti tra la Filosofia e la Scienza del Diritto.* È a fermare questi rapporti che noi, ora direttamente, ora indirettamente, abbiamo inteso con la presente trattazione.

1113. Preludemmo partendo dal concetto di scienza, e cercando di persuaderci, come ciascuna scienza si rivolga ad uno studio di relazioni, per modo che possa dirsi, *ogni scienza speciale studiare un ordine particolare di cose* [1].

[1] Vedi dall'Appun I al VII inclus.

1114. Ma non esistono soltanto esseri e ordini *particolari* staccati; essi si concentrano tutti, e formano uno nell'ordine *universale* [1]. Sulla quale verità più volte noi siamo ritornati, cercando di completare le idee da noi poste fin da principio allo scopo di dare la definizione della Filosofia.

1115. Vi siamo tornati, quando si volevano stabilire i fatti dai quali si ascende con l'induzione alla legge [2]: e poco dopo dimostrando come le perfezioni divine si riflettano sulle creature, e come l'unità increata porti di conseguenza l'ordine nella creazione [3].

1116. Un tale raccogliersi di ordini meno vasti in ordini più vasti, e di questi nell'ordine *universale,* è stato il punto dal quale noi abbiamo preso le mosse.

1117. Ci è stato di fatti innanzi tutto agevole il vedere che, se le relazioni sono il soggetto sul quale si volge lo studio delle scienze, col raccogliersi di quelle in relazioni sempre più vaste, e da ultimo nelle universali, debbasi egualmente effettuare un concentrarsi di tutte le scienze nella scienza dell'universo.

1118. Dal che risultare l'unità dello scibile, di contro all'unità dell'universo; e potersi disegnare lo scibile come una piramide, al cui vertice sta la scienza, che giustamente venne appellata — *scienza prima*, od *ultima.* — *Prima*, movendo dal vertice alla base della piramide; *ultima*, se nel movimento si proceda dalla base al vertice.

[1] Vedi l'Appunto VIII.
[2] Vedi gli Appunti XXXVIII e XXXIX.
[3] Vedi l'Appunto L.

1119. Definirsi quindi la *Filosofia* o *Scienza Prima*, — *la scienza razionale delle relazioni universali.* — A dimostrare la verità della quale definizione abbiamo fatto concorrere, e le prove di ragione, e l'autorità della scientifica tradizione[1].

Appunto LXXVII. — Articolo II.

LA FILOSOFIA E LA SCIENZA DEL DIRITTO.

1120. Fermata per tal modo una base alle nostre meditazioni, ci siamo avventurati a gire più innanzi.

1121. Interessava prima di tutto il dare una partizione esatta delle discipline filosofiche, per vedere se in questa ci fosse dato scoprire le relazioni richieste tra la Scienza del Diritto e la Scienza Prima.

1122. E qui mi apparve alla mente come la *divisione* della scienza possa avere due fondamenti, il *fine* cioè ch'essa si propone, ed il *soggetto* da essa studiato.

1123. Posi perciò attenzione al fine al quale s'indirizza la Filosofia, e ravvisai come questo sia duplice. Studiasi di fatti l'ordine universale in se stesso, solo per averne notizia, o lo si studia onde ricavarne le norme della vita umana, perchè non si esca da quello. Quella è *pura speculazione*, questa è *pratica*, o meglio *teoria* della *pratica*.

1124. Onde concludemmo dividersi la *Filosofia* in due grandi parti; la *speculativa* che cerca la verità solo come tale; la *pratica* che vuole apprendere il vero come regola dell'arte umana.

1 Vedi dall'Appunto VIII al XII inclus.

1125. E qui ribattendo le opinioni tanto dei tradizionalisti esagerati, quanto dei positivisti, ci fu agevole il dimostrare come le due parti siano intimamente legate, e sia impossibile la *pratica* senza la *speculazione*[1].

1126. Ci incontravamo quindi nella questione, quale dei due studii debba precedere: e vedevamo l'armonia di tale ricerca con l'altra — *quale sia nata prima la scienza o l'arte.* — Nel che facemmo rilevare due opinioni eccessive ed opposte. Pure decisi a trovare una soluzione, giungevamo ad eliminare da quelle due questioni il punto *sofistico*, e riconoscevamo come, tolto questo, si armonizzassero.

1127. Si vide allora come innanzi a tutto si presentino i dettami dell'*esperienza*, seguiti da un'*arte rozza* ed iniziale, la quale dà poi luogo alla *scienza*, che coi suoi lumi produce l'*arte perfezionata.*

1128. Il quale processo noi ravvisammo pure nella *Filosofia*, nella quale avemmo a distinguere quattro gradi diversi:

1° L'*esame* dei fatti interiori.

2° La *Logica*, ed in generale la *Pratica preliminare.*

3° La *Filosofia Speculativa.*

4° La *Filosofia Pratica*[2].

1129. Fermata e chiarita questa prima divisione della Filosofia, ci volgevamo a dare le successive partizioni delle due grandi branche di discipline filosofiche: nel che prendevamo a base l'idea del soggetto da esse studiato.

[1] Vedi dall'Appunto XIII al XXV inclus.
[2] Vedi l'Appunto XXV.

1130. E riflettendo primieramente come la Filosofia Speculativa nello studio delle relazioni universali possa considerarle o rispetto all'idea pura dell'*essere*, o rispetto al *creatore*, o rispetto alla *creatura*, ponevamo le tre scienze dell'*Ontologia*, della *Teologia* e della *Cosmologia*. Nella quale ultima procedendo per suddivisioni può distinguersi l'*Antropologia* ponendo mente alla creatura *uomo*, ed in questa la *Psicologia* ponendo mente all'*anima umana*[1].

1131. E parlando dell'uomo e dell'umano operare ci veniva fatto di accennare agli *scopi* ai quali quell'agire s'indirizza; scopi, che a seconda della facoltà che verso di essi si muove, prendon forma di *vero*, di *bello*, di *bene*. Del che essere conseguenza, potersi l'operare umano perfezionare per rispetto a ciascuno di questi fini, e sorgere quindi la divisione della *Scienza Pratica*, in — *Logica*, o *scienza dell'arte del vero;* — *Estetica*, o *scienza dell'arte del bello;* — *Morale*, o *scienza dell'arte del bene*[2]. —

1132. Lasciate da parte la Logica e l'Estetica, alla Morale volgevamo la nostra attenzione. E ci veniva fatto di osservare come il *bene*, oggetto di questa scienza, possa considerarsi sotto varii aspetti. Esso di fatti o è *legge*, la quale impone il dovere, ed indica il modo di praticare l'obbligazione; o è la *felicità* del soggetto umano, vuoi individuo, vuoi collettivo; o è la stessa umana facoltà dell'operare, la quale, quando non contraddica al dovere, si appella *diritto*.

[1] Vedi l'Appunto XIII.
[2] Vedi l'Appunto XXVI.

1133. Dividesi quindi la Morale in tre parti: l'*Etica*, o la *scienza del dovere;* l'*Eudemonologia*, o la *scienza della felicità;* la *Giurisprudenza*, o la *scienza del diritto*[1].

1134. Ecco in brevi parole dimostrata quale sia la relazione che lega insieme la *Filosofia* e la *Scienza del Diritto.* Brevemente: la Scienza del Diritto è una suddivisione della Morale: la Morale è una delle Scienze Pratiche: la Filosofia Pratica è parte essenziale della Filosofia tutta intera. Onde a tutto rigore non potrebbero riguardarsi come due scienze diverse, ma la prima come parte dell'ultima[2].

1135. Concludesi pertanto che intimissimo è il legame derivante dalla stessa natura tanto della Filosofia, quanto della Scienza del Diritto, e che questa sta a quella, come la conseguenza al principio, l'effetto alla causa, la specie al genere, la parte al tutto, il contenuto al contenente.

Appunto LXXVIII. — Articolo III.

LA SCIENZA DEL DIRITTO E LE DISCIPLINE FILOSOFICHE SPECIALI.

1136. Con ciò poteva dirsi esaurito il tema proposto. Se non che mi parve troppo astratta e generale fosse questa dimostrazione delle relazioni cercate: e credetti che il far vedere come la Scienza del Diritto, perchè abbia una base salda, debba collegarsi a' teoremi di tutta la Filosofia, avesse forza di per-

[1] Vedi l'Appunto XXVI.
[2] Vedi dall'Appunto XXV al XXIX inclus.

suaderci meglio che la prima e generale dimostrazione. Seguiva da ciò che io mi volgessi ad illustrare le relazioni che la Scienza del Diritto tiene con le *discipline filosofiche speciali.*

1137. Come più immediatamente connessa alla Scienza del Diritto, si presentava prima al nostro studio la Scienza Morale. Dappoichè ambedue considerano l'operare umano in ordine al *bene*, quantunque sotto un aspetto in parte diverso; più generale in questa, in quella più speciale.

1138. E qui scartate le opinioni tanto di quelli che confondono, quanto di quelli che separano, e trovata la causa del confondere nell'esclusività della *sintesi*, e la sorgente del separare nell'esagerazione dell'*analisi*, ci veniva fatto di tracciare il *metodo* da seguirsi nello studio delle Scienze Morali in particolare e delle Speculative in generale.

1139. Il qual metodo essere il *metodo dialettico:* metodo che non confonde, nè separa, non nega nè esagera le differenze e i rapporti, e per così dire non si abbandona nè alla forza centrifuga, nè alla centripeta, che del pari annientano il soggetto, quella disperdendolo e distruggendolo, questa restringendolo sino a farlo sparire. Perciò non *analisi*, non *sintesi* isolate, non *induzioni* e *deduzioni* esclusive, ma distinte ed armonizzanti fra loro[1].

1140. E nelle Scienze Morali doversi usare tanto dell'*analisi* che fissa le differenze, quanto della *sintesi* che ne scopre i rapporti. Differenziarsi quindi la Scienza Morale e il Diritto, perchè diversi il concetto

1 Vedi dall'Appunto XXX al XXXII inclus.

del dovere e l'idea del diritto; essere in questo sempre un carattere di esteriorità, e potersi usare la coazione, e ciò non avvenire nè essenzialmente nè sempre nel *dovere;* l'*ordine morale* esser più vasto dell'*ordine giuridico*[1].

1141. D'altro canto avere le due scienze necessarie relazioni; per il comune loro fondamento, per il soggetto umano che in ambedue campeggia, per l'oggetto che è sempre il bene. Inoltre l'ordine giuridico rientrare nell'ordine morale, le *azioni* avere ad un tempo un lato morale, ed uno giuridico, e le stesse legislazioni risentirsi delle influenze della Morale[2].

1142. Se non che è impossibile comprendere appieno le relazioni della Scienza del Diritto con la Morale, ove non si dia un concetto adequato della natura del diritto e del dovere. Nè questa può aversi completa ove non si ponga mente al fondamento dell'uno e dell'altro, e alle facoltà umane necessarie al loro essere e al loro esercizio. In breve essere necessarie al loro prodursi e la legge e la libertà[3].

1143. Onde ci proponevamo e risolvevamo le tre ricerche seguenti:

1° Esiste la *legge?* In che consiste? Come si formola[4]?

2° Esiste la *libertà?* Che cosa essa è? Qual rapporto è fra la *libertà* e la *legge*[5]?

3° Come dalla nozione della *legge* derivano quelle

[1] Vedi l'Appunto XXXIII.
[2] Vedi gli Appunti XXXIV e XXXV.
[3] Vedi l'Appunto XXXVI.
[4] Vedi dall'Appunto XXXVII al LIX inclus.
[5] Vedi dall'Appunto LX al LXIX inclus.

del *dovere* e del *diritto*, e qual parte ha in essi la *libertà?* In altri termini, quall'è la *genesi* del *dovere* e del *diritto?* Le quali questioni nel fatto si è veduto essere concatenate, e la risposta dell'ultima domanda supporre la soluzione delle prime[1].

1144. Pur nonostante non è da credersi che quelle ricerche siano esclusivamente proprie della Scienza del Diritto. E veramente se servono a questa, non ne deriva che essa debba risolverle: deve dirsi piuttosto che essa le prende già svolte da altre scienze, e le pone a base delle sue speculazioni. Di fatti la natura di quelle questioni è tale, che evidentemente formano il soggetto di scienze distinte dalla Scienza del Diritto. Il che è agevole dimostrare.

1145. La Morale si studia di fissare le norme direttive delle azioni umane in ordine al bene. Le è quindi necessario risalire ad una norma generalissima, nella quale si acchiuda tutta l'essenza del supremo imperativo morale.

1146. Or come fissare questa legge senza la Teologia, che ci dà la notizia del legislatore[2]? senza la Cosmologia, nella quale dai fatti e dall'ordine si risale alla legge suprema regolatrice[3]? senza l'Antropologia e la Psicologia, che chiariscono il soggetto, sul quale si esercita l'azione della legge[4]? Più, si è formolato il principio morale, *perfeziona tutto te stesso*[5].

1 Vedi dall'Appunto LXX al LXXIV.
2 Vedi l'Appunto XLIV.
3 Vedi gli Appunti dal XXXVIII al XL, dal XLV al LIII, LVI e LVII.
4 Vedi gli Appunti LIV, LV e dal LX al LXIX.
5 Vedi l'Appunto LVIII.

Or come comprendere che cosa sia perfezionamento, senza le notizie teologiche sulla somma perfezione? Come comprendere che il perfezionamento consiste nell' *attuazione graduata e armonica delle potenzialità*[1] degli esistenti, senza l' Ontologia e la Cosmologia?

1147. L'Antropologia e la Psicologia studiano quella l'uomo tutto intero, questa l'anima umana, ed ambedue guardano il loro soggetto in sè e nelle sue relazioni col mondo e con Dio. Or come avere dell'uomo un concetto completo, se non si sa la natura di quegli esseri, che con lui sono in relazione? E come ciò può farsi senza il sussidio della Cosmologia e della Teologia?

1148. D'altra parte il soggetto del dovere e del diritto è personale, è l'uomo. Quindi come studiare la Morale e la Scienza del Diritto senza la scorta dell'Antropologia e della Psicologia, e perciò ancora della Teologia e Cosmologia?

1149. E come farsi un concetto adequato della Legge Eterna, la quale in quanto riferiscesi all'uomo come libero è la Legge Morale che gli impone i *doveri* e lo rende capace di *diritti;* come formarsi l'idea di questa *legge*, che è la mente e la volontà di Dio, l'infinita perfezione, la suprema bontà, l'eterna giustizia, il diritto assoluto, insomma Dio stesso, senza conoscere per quanto da noi si può gli *attributi* divini[2]? E come ciò senza la Teologia? Come ciò senza l'Ontologia, che considerando l'essere in sè, in tutta

[1] Vedi gli Appunti XVIII e LVI.
[2] Vedi dall'Appunto LXX al LXXIV.

la sua universalità, ci dà il concetto di tutte le perfezioni, che nell'essere si rinvengono? Come dire le perfezioni di Dio, se non si sanno gli attributi che all'essere si convengono[1].

1150. Di più: come concepire che cosa sia l'uomo, che cosa sia l'animale, il vegetale, il minerale da cui l'uomo si distingue, e coi quali ha rapporti in parte necessarii e in parte liberi; come concepire in generale che cosa sia l'esistente senza l'Ontologia? Senza di questa scienza che vi dà appunto l'idea di esistenza e vi porge i concetti d'infinitudine, necessità, eternità, ed i loro contrari, e le notizie delle relazioni di atto e di potenza, di sostanza e di modo, di essenza e di accidente, di causa e di effetto, di tempo e di spazio?

1151. Brevemente: alla Scienza del Diritto necessita il principio morale, datogli dalla Scienza Morale, e il soggetto personale, la cui notizia gli è data dalla Psicologia ed Antropologia. Onde il Rosmini scriveva un'opera, nella quale considerava l'Antropologia come *introduzione* alla Scienza Morale; ed il Mass ci porgeva un trattato sull'applicazione della Psicologia alla Scienza Criminale.

1152. È poi impossibile farci una idea adequata della legge morale senza il concetto di Dio; non dell'uomo senza quella dell'ambiente in cui vive, e dell'Ente da cui dipende. Dal che si originano i rapporti delle Scienze Giuridiche, Morali, e Antropologiche con la Scienza del mondo e di Dio.

1153. Da ultimo non si ragiona senza i *principii*,

1 Vedi dall'Appunto XLII al XLIV inclus.

non si parla dell'ordine univêrsale senza il concetto dell'universale, non si comprende nè l'Ente, nè l'esistente senza l'idea dell'essere. Tutte quelle scienze adunque non hanno salda base, se non si fondino sopra un largo corredo di notizie *ontologiche*.

1154. Concludiamo, che una Scienza del Diritto completa, che abbracci cioè l'essere umano in tutti i suoi stati, ed in tutte le sue relazioni con gli esseri coesistenti, coi suoi simili, e con Dio che è la suprema giustizia e il diritto assoluto, non può farsi senza che ad essa concorrano e la Morale e la Psicologia e l'Antropologia e la Cosmologia e la Teologia e l'Ontologia.

Appunto LXXIX. — Articolo IV.

LA FILOSOFIA E LE SCIENZE GIURIDICHE SPECIALI.

1155. Degli accennati rapporti noi abbiamo riprove eloquentissime ed indubitabili nelle stesse Scienze Giuridiche *speciali*. Valgano alcuni esempi.

1156. Il Diritto Privato consacra la massima dell'eguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge; aggiunge anzi che nell'esercizio dei diritti civili siano pareggiati i cittadini e lo straniero. Chi non vede in ciò l'influenza di dottrine Antropologiche e Morali?

1157. Se poi in quel ramo importantissimo del Diritto Privato, che è il Diritto Commerciale, noi ritroviamo consacrato il principio della libertà degli scambii, e della proscrizione dei monopoli, non è questo un omaggio reso alla dottrina filosofica sulla libertà dell'arbitrio?

1158. Tanto nel Diritto Civile, quanto nel Diritto Commerciale, noi troviamo determinate le norme, secondo le quali si riconosce la diversa capacità del cittadino a fare atti civili e commerciali, e fra gl'incapaci noi troviamo annoverati i pazzi, gl'inabilitati, gl'interdetti, in genere tutti quelli che non hanno l'uso perfetto delle facoltà mentali. Nella materia del matrimonio, questo è vietato per l'uomo e per la donna che non abbiano oltrepassata una certa età, ed inoltre per altro tempo si richiede il consenso del padre, o di chi per lui.

1159. Tutto ciò è prova tenersi conto dal legislatore del vario sviluppo, e della maggiore o minore pienezza nell'esercizio delle facoltà mentali; e quindi le Scienze Antropologiche e Psicologiche essere di grande sussidio nel delineare le varie capacità di diritto.

1160. Che se passiamo alla Scienza e alla Legislazione Penale, noi ritroviamo in queste le stesse apprensioni nel determinare l'imputabilità dei delitti; non condannarsi, oppure aversi un diverso riguardo al pazzo, all'ebete, all'ubbriaco; per la giovinezza misurarsi l'entità della pena col crescere degli anni; ricercarsi se il delitto fu commesso con piena premeditazione, o inconsideratamente, o per ira e in genere per passione, o per altrui consiglio, o per timore; in generale non imputarsi l'azione che non sia commessa con deliberato proposito.

1161. Tutto ciò non prova lo stretto rapporto di quella scienza con l'Antropologià, la Psicologia e la Morale? E il principio che la pena deve essere proporzionata al delitto non è consegueza del principio onto-

logico che l'effetto è sempre proporzionato alla causa?

1162. Nè minori riscontri noi ritroviamo nelle Scienze del Diritto Costituzionale, e del Diritto Amministrativo. Ricercasi in queste innanzi tutto, quale sia il fine sociale. Or come fissarlo senza la ricerca psicologica e morale circa il concetto del fine umano individuale?

1163. Si fa questione sulle origini e sulla legittimità del potere: nè questa si risolve se non si ponga mente alle origini delle civili società. Come ciò senza il concetto di socievolezza?

1164. Ed allorchè quelle scienze si rivolgono a svolgere il loro problema principale circa le relazioni di armonia tra l'azione del *Diritto Sociale* e quella del *Diritto Individuale,* non si vede a primo tratto, come esso riesca insolubile, se di più alto non si prendano le mosse?

1165. Sono massime di fatti ormai consacrate dalla Scienza Giuridica-Politica, che il Diritto Sociale non può distruggere con la sua azione il Diritto Individuale, nè a questo sostituirsi, ma limitarsi a regolarne le modalità, e a completarne l'azione senza lederne la sostanza: che il fine che si raggiunge dalla società deve prendere la forma non di bene pubblico soltanto, ma di bene comune: che non solo nel potere sociale vi ha un'azione completiva delle forze individuali, nel qual campo esige la cooperazione doverosa degli aggregati, ma pure un'azione interpretativa della forza della cooperazione spontanea, la quale si misura dall'affetto più o meno vivo degli aggregati verso la patria.

1166. Or chi non vede a fondamento di questi principii, le idee di personalità, di socievolezza, di eguaglianza? Chi non vede l'influenza del principio da noi posto che l'uomo è persona in quanto è intelligente e libero, e che la socievolezza è il carattere di questa persona? Non deriva da questa teoria che la socievolezza si fondi sulla personalità, la società sull'individuo, il Diritto Sociale sul Diritto Individuale, e perciò questo non poter esser distrutto nè menomato da quello?

1167. Persuadiamoci adunque essere impossibile il venire nei problemi giuridici sociali ad una soluzione soddisfacente, ove non si prendano a base i pronunciati delle Scienze Antropologiche e Morali.

1168. Tali esempi ci persuadono che noi non andavamo punto errati nell'affermare che dalla stessa indole delle Scienze Giuridiche si ricava una riprova evidentissima delle relazioni che abbiamo nel corso di questo lavoro chiarite.

1169. Conchiudiamo, che i rapporti cercati fra la Filosofia e la Scienza del Diritto risultano dalla natura stessa delle due scienze, e che le nostre conclusioni trovano una conferma tanto nel rapporto delle *discipline filosofiche speciali* poste di contro alle *Scienze morali* e *giuridiche*, quanto nell'armonia, che si palesa tra le *Scienze speciali giuridiche* e la *Filosofia* tutta intera.

Appunto LXXX. — Articolo V.

APPLICAZIONI ALL'INSEGNAMENTO.

1170. Ci si permetta di por termine al nostro lavoro, coll'accennare ad alcune conseguenze pratiche, che si riferiscono in particolare all' *insegnamento* tanto del Diritto, quanto della Filosofia, e che mi sembrano derivino spontanee dalle teorie da noi esposte.

1171. E primieramente, se vere sono le nostre premesse, ne segue che il giovane non può porsi allo studio del Diritto, senza un largo corredo di notizie filosofiche. A ciò appunto, secondo il mio avviso, deve provvedere quell'insegnamento, che si dà ai giovani, i quali si presentano agli studii di Giurisprudenza, e che viene indicato sotto il nome d'*Introduzione alle Scienze Giuridiche.*

1172. Secondo lo stesso suo nome si vede come tale disciplina abbia a suo scopo immediato non solo quello, che da taluno si crede, di delineare tutto il quadro delle Scienze Giuridiche, ma pure quello di preparare la mente del giovane agli studii, che sta per intraprendere. Ora, in che cosa dovrà consistere questa *preparazione,* se non nel dare quelle notizie, dalle quali sole la Scienza del Diritto riceve lume e fondamento?

1173. Dovrebbe quindi l'*Introduzione* contenere una sintesi delle principali nozioni filosofiche necessarie a fermare l'idea del diritto, ed a risolvere le questioni cardinali che s'incontrano nello studio della

Giurisprudenza; *sintesi filosofica*, che avuto riguardo agli studi fatti antecedentemente, dovrebbe quasi riguardarsi come una *sintesi finale* della Filosofia studiata nei Licei; e come una *sintesi iniziale*, dalla quale poi si diramino le varie Scienze Giuridiche, come più fiumi scorrenti dalla stessa sorgente, ed arricchiti dalle medesime acque.

1174. Se non che l'*Introduzione* non dovrebbe restringersi a questa *sintesi*, della quale teniamo parola. Abbiamo già avvertito nel corso del nostro lavoro come la Scienza del Diritto appartenga a quell'ordine di scienze, che lavorando su fatti *misti*, necessarii e liberi, mentre tengon fermi alcuni veri *immutabili*, sono poi *mutabili e progressive* nelle deduzioni, e negli aspetti e forme che prendono quegli stessi veri immutabili. Essere regolata quindi la Scienza del Diritto da principii *immutabili* in quanto mirano all'*essenza* dell'uomo, e da principii *mutabili* che si riferiscono agli *accidenti*. Pure sì gli uni che gli altri essere *generali*, quelli per *natura*, questi per *identità di circostanze* [1].

1175. Ora, se l'*Introduzione* deve ampiamente mostrare, quale sia l'indole della Scienza del Diritto, chi non vede doversi tenere un gran conto del fatto che accenniamo? È perciò parte essenziale dell'*Introduzione* una *rivista storica* dei fatti umani in cui si palesa la vita del diritto, onde il giovane possa assuefarsi ad avvertire ciò che nella scienza vi ha d'*immutabile* e ciò che vi ha di *mutabile*.

1176. L'*Introduzione* quindi contiene come pri-

[1] Vedi dall'Appunto XIX al XXIV inclus.

ma parte, *una sintesi filosofica iniziale per la Scienza Giuridica*, e come seconda parte, *un esame dei fatti in cui si palesa lo svolgimento storico del diritto.*

1177. Si avvicina alle nostre idee la Legge sull'ordinamento degli Studi Legali. Vi ha però una differenza essenziale. Per noi la *Storia* è una parte dell'*Introduzione;* la Legge ne fa due materie distinte, e sebbene le unisca per l'esame, pure non determina se debbano insegnarsi da uno solo o da due docenti. Il quale secondo modo mi sembra che pregiudichi molto l'unità dell'insegnamento.

1178. È vero certamente che negli studi universitari non si può ottenere sempre l'unità, perchè molteplici le materie e i professori. Ciò non toglie che la si debba cercare con ogni cura, e non si abbia a procurare di menomare i malefici effetti delle divergenze, e spesso delle contraddizioni, nelle quali i sistemi molteplici e diversi dei professori avvolgono gl'intelletti giovanili. Il che riesce però oltre modo difficile, atteso il dovere di rispettare la libertà dell'insegnamento e delle opinioni.

1179. Or chi non vede che, ove l'*Introduzione* si scinda in quel modo, si apre il varco al dualismo e forse alla contraddizione fino dal principio? A noi quindi sembra che l'*Introduzione allo studio delle Scienze Giuridiche* debba comprendere pure la *Storia del Diritto*, e che perciò debba essere affidata ad un solo docente. Che se questo insegnamento sarà unico, rigoroso, serio, ampio il più che si possa, chi non vede che nell'unità del principio i giovani troveranno quasi

una stella che li guiderà nel periglioso viaggio, a traverso le sirti delle contraddizioni, sino entro al porto sicuro della scienza?

1180 L'altra conseguenza pratica alla quale vogliamo venire, si riferisce all'insegnamento della *Filosofia nei Licei.*

1181. Se l'*Introduzione alle Scienze Giuridiche* contiene una *sintesi* delle notizie filosofiche, che debbon servire alla Scienza del Diritto, ben si vede come questa supponga nel giovane uno studio abbastanza ampio della Filosofia *Elementare.* Vorrei quindi che nei Licei questo insegnamento avesse uno sviluppo maggiore, e gli si desse una più grande importanza; importanza che in molta parte si disconosce.

1182. Gli attuali *programmi* in questa materia s'inspirano ai pensamenti dell'illustre Augusto Conti. E certamente in noi non vien meno la venerazione che desta un tale nome. Ciò non toglie che si possa in parte dissentire da poche sue idee.

1183. Sostiene esso che la Filosofia *Elementare* deve fare soggetto principale del suo studio la *coscienza,* la quale ci attesta l'*Io* nelle sue varie *modificazioni* e nelle sue relazioni con gli *oggetti* di queste modificazioni. Tale opinione noi non dubitiamo di accettare.

1184. Ma si aggiunge che la Filosofia *Elementare* deve riguardarsi come una *introduzione* alla Filosofia *Superiore.* Ed a tale idea s'ispira il nuovo testo di *Filosofia Elementare a uso delle scuole del regno, ordinata e compilata dai Professori Augusto Conti e Vincenzo Sartini secondo i Pro-*

grammi del Ministero dell'Istruzione Pubblica del 10 Ottobre 1867.

1185. Io non ho l'ardimento di rigettare in modo assoluto tale opinione del Conti. Troppo stimo il suo nome, e troppo temo la taccia di presuntuoso. Ci sia permesso però di elevare un solo dubbio. Che la Filosofia *Elementare* sia un semplice studio d'*introduzione* per quelli che vogliono applicarsi alla Filosofia *Superiore*, sta bene. Ma per quelli che si arrestano al Liceo, o procedono allo studio di altre materie, la Filosofia *Elementare* ha un'importanza non *iniziale* ma *finale*. Se per quelli basteranno alcune nozioni più elementari, per questi si richiederà uno sviluppo maggiore. Così nel libro del Conti e del Sartini, sebbene io non esiti a riconoscerne il merito ed anzi lo abbia adottato nell'insegnamento, pure si fa desiderare un più largo svolgimento in alcuni quesiti di *Teologia* e specialmente di *Morale*, necessarissimi a chi voglia dedicarsi alla *Scienza del Diritto.*

1186. Giustamente potrà obbiettarsi che il Liceo non apre le porte del solo corso di Giurisprudenza: ma giustamente del pari potrebbe replicarsi che il Liceo non apre le porte ai soli corsi Filosofico e Letterario. Vi hanno poi certi studii (la matematica, la fisica, le scienze naturali, la medicina ed altri) che non solo non si occupano più di Filosofia, ma che spesso, e ciò è un gran male, aprono le porte al *materialismo.* Ed oggi che questo già minaccia d'irrompere in talune nostre scuole superiori, non sarebbe desiderabile che i giovani vi entrassero dal Liceo con un corredo di notizie *Teologiche* e *Morali*,

che loro valgano almeno in parte, di corazza contro gli assalti del sofisma? Io vorrei quindi che all'insegnamento della Filosofia nei Licei, si desse uno sviluppo più vasto.

1187. È però sull'insegnamento della Morale che io specialmente insisto, tanto per la sua intima unione con la Scienza del Diritto, quanto per la sua importanza generica e attuale. È la Morale di fatti quello, di cui oggi più di tutto si abbisogna.

1188. Da che derivano veramente questa guerra sorda, questi combattimenti ad oltranza contro tutto ciò che rammenti il dovere, l'obbligazione, la legge; queste lotte continue, che minano le stesse viscere del nostro corpo sociale, e mantengono il fuoco secreto del malcoltento, l'ardore febbrile delle rivolte e forse tutte le incertezze dell'avvenire d'Italia nostra e d'Europa? Perchè mai in un secolo, nel quale tanto si parla di libertà e di diritto, nel fatto poi dalle masse non si conosce altra ragione che la forza, altri titoli che la vittoria, altro bene che la fortuna? Nè si può dire che tali fatti siano parto di menti immaginose, paure di pessimisti. Sono calde ancora e fumanti le ceneri di Parigi, ancora caldo e scorrente è il sangue che bagnò le sue vie. Dove si deve ricercare la ragione di tanti disastri patiti, e forse di altri più terribili che ne sovrastano?

1189. Le frane straordinarie delle Alpi non vanno studiate nella vallata ove sono cadute, ma bisogna salire ai fianchi, alle cime delle montagne, dove quei terribili scoscendimenti si preparavano. Così nei grandi cataclismi sociali non è solo alle masse che si deve

rivolgere lo sguardo. No, ad esse va molto perdonato perchè molto patiscono. D'altronde esse non sono che l'istrumento di queste ruine, non il punto donde la valanga ha intrapreso il suo precipitare vorticoso. A spiegare quei fatti dai bassi fondi sociali dobbiamo risalire alle classi che loro sovrastano, alle regioni dove il pensiero si svolge. È là che si è formato l'uragano. È là che le idee false si concepiscono. È di là che sotto la penna di ambiziosi e di sofisti, quelle idee scendono al piano, dove sviluppano tutte le cattive passioni, tutti i brutali desiderii del cuore umano.

1190. In ciò tutti abbiamo la parte nostra di colpa. Abbiamo gridato: — libertà! — libertà! — diritto! — diritto! — Sante parole! Troppo abbiamo dimenticato di gridare: — legge! — dovere! — Che ne venne? Le parole furono fraintese: si volle la libertà senza la legge, il diritto senza il dovere. Ed il diritto senza il suo correlativo diveniva pura forza materiale: e tanto la libertà, quanto il diritto esagerandosi si suicidavano. Così nella catastrofe della Francia s'incolpa il *proletariato:* ma dovrebbe pure domandarsi se molta responsabilità non spetti a classi più alte. Queste maledicono i miserabili che il furore ha spinti ai più esecrabili delitti; ma l'uomo che riflette, maledisce prima coloro che con gli scritti e con la parola hanno pervertito l'istinto di quelle masse con adularle.

1191. È necessario adunque ravvivare il senso morale, richiamare a nuova vita l'idea del dovere, riporre sull'altare la Legge, ed armonizzare tutto ciò coi progressi della libertà e del diritto. È necessario

creare degli uomini, che non pretendano di tagliare con la spada la questione sociale, ma che ponendosi alla testa del movimento facciano servire a scopo di bene, le stesse passioni che gl'incauti hanno destato nelle masse popolari.

1192. Non andavamo perciò errati affermando che lo studio della Morale merita al dì d'oggi uno speciale riguardo. So bene che questa sola non è al male irrompente rimedio bastante. È certo però che unito ad altri, che non si debbono trascurare, ha una grande importanza. Possa l'Italia nostra persuadersi di questo bisogno urgente di *moralità*, e persuadersene a tempo.

FINE.

SOMMARIO.

sta, 332 e seg. — La scuola del Diritto Naturale. Sistemi del *patto sociale,* 333. — Grozio, Hobbes, Rousseau, 334. — Loro esagerazione del metodo *a priori,* 335. — Scuola moderna del Diritto Naturale: eguale errore nel metodo, 336 e 337. — Kant. Suoi pregi. La ragione pratica, l' imperativo categorico, l' autonomia umana, 338 e 339. — Influenza del Kantismo in Germania, 340. — Esagerazioni del metodo *a priori,* 341 e 342. — Passo del Rotteck, 343. — Ragione storica del razionalismo Kantiano, 338 e 344. — Seguaci di Kant in Germania. Soggettivismo e Oggettivismo, 345. — Eccessi di Hegel, 346. — Aneddoto di Malebranche e Daguesseau, 347.

Appunto XXII. — Reazione contro il razionalismo. Scuola storica del Diritto, 348 e 349. — Influenza della Filosofia di Kant e di Schelling nei sistemi storici, 350 e 351. — Ippocrate, Aristotile, Bodino, Montesquieu, 352. — *Lo Spirito delle leggi* ed idea che informa quest'opera, 353 e seg. — Insussistenza del principio di Montesquieu. 356 e 357. — Sua influenza generale e locale, 358. — *La Filosofia della Storia* di Herder, 359. — Savigny vero fondatore della scuola storica. Teorie fondamentali di questa scuola 360 e seg. — Conseguenze eccessive che ne derivano, 363. — Il sistema storico eccessivo non vale nemmeno nella sola sfera del Diritto Privato, come si vorrebbe, 364. — La scuola storica apre il varco allo scetticismo, 365. — Pregi della scuola storica, 366. — Sua influenza sulla Scienza del Diritto, 367.

Appunto XXIII. — Opposizione fra la scuola razionalista e la scuola storica, 368 e 369. — Solo ecceletismo possibile, 370 e 371. — Esagerazione del metodo *a priori* nei razionalisti. Eccesso di Schmalz, 372. — Esagerazione del metodo *a posteriori* negli storici, 373. — Errori, e teoria dialettica, 374. — La Scienza del Diritto fatta tutta immutabile, o tutta mutabile, 375. — Mutabilità delle leggi positive e immutabilità della legge naturale. Massima di Montesquieu, 376. — Teoria dialettica, 377. — Legge generale del metodo, 378. — Il metodo è *a priori* nella parte immutabile del Diritto, 379 e 380: — è *a posteriori* nella parte mutabile, 379 e 381. — Armonia dei due metodi *a priori* e *a posteriori* nella Scienza del Diritto, 382 e 383.

Appunto XXIV. — Riepilogo, 384 e seg. — Ragioni del presente riepilogo, 385 e seg. — La Scienza e la Filosofia; utilità dell' aver fermato il loro concetto, 388 e 389. — Distinzione fra la Filosofia speculativa e la Filosofia della pratica, e ragione dell' averla fermata, 388 e 390. — Teorie separative dei positivisti, e loro insussistenza, 391 e 392. — Separazione fra la teoria della pratica e la pratica, 393 e seg. —

466. — Esso esprime il soggetto e l'oggetto del Diritto, 467 e seg. — la sua applicazione ai fatti, 471 e 472 — la sua immutabilità e mutabilità, 473 — la dipendenza della Scienza Giuridica dalla Morale, 474 e 475 — la sua differenza dall' Etica, 476 e seg. — e dall' Eudemonologia, 479. — Accenna pure implicitamente al dovere corrispondente al diritto, 480. Ragione del non averlo espresso palesemente, 481.

Appunto XXVIII. — Necessità di fissare la distinzione fra il Diritto Naturale e il Diritto Positivo, 483. — Assurdità di uno stato selvaggio o di pura natura anteriore alla società civile, 484 e seg. — Esagerazioni di Hobbes. Dispotismo della legge positiva, 487 e 488. — Origine del dovere e del diritto, 489 e seg. — Legge Eterna e Legge Naturale, 490. — Legge Positiva, 491. — Armonia fra la Legge Naturale e la Legge Positiva, 492 o 493. — Diritto Naturale e Diritto Positivo, o loro armonia, 494 e 495. — Campo dello studio di queste due scienze, 496 e seg. — Il Diritto Naturale Primario, 497 e 499. — Il Diritto Naturale Secondario, 498 e 499. — Diritto Naturale e Diritto Razionale, 499 e 500. — Sussidi estrinseci della Scienza del Diritto, 501. — Definizione della Scienza del diritto positivo, 502. — Scienza della Legislazione e Giurisprudenza positiva, 503. — Di nuovo l'armonia fra il Diritto Naturale e il Diritto Positivo, 504. — La definizione della Scienza del Diritto (466) esprimo anche quest' armonia, 505.

Appunto XXIX. — Divisione della Scienza del Diritto, 506 e seg. — Della divisione in generale, 506. — Inesattezza del basare la distinzione del Diritto Privato o del Diritto Pubblico sull' altra del Diritto Individuale e del Diritto Sociale, 507 e seg. — Prima partizione della Scienza del Diritto, 511 — in Diritto Naturale, 512 e seg. — ed in Diritto Razionale Derivato, 515. — Suddivisioni, 516 e seg. — Differenza fra l' uomo dissociato e associato, 517. — La nostra ipotesi si diversifica da quella dei filosofi del *patto sociale,* 518 e seg. — Diversità dei rapporti, 521. — Diritti che ne derivano e loro gerarchia, 522 e 523. — Diritto Individuale, 523 e 524. — Diritto Sociale, 525 e seg. — Diritto Famigliare o Diritto Civile in senso lato, 526 e 527. — Il potere legislativo nelle società, 528. — Leggi *civili-giuridiche* e *leggi civili-politiche,* 529. — Diritto Privato e Diritto Pubblico. Diritto Commerciale e Diritto civile in senso stretto, 530. — Diritto Pubblico Interno, 531 e 532. — Diritto Costituzionale, Diritto Amministrativo, Teoria della sicurezza sociale, 532 e seg. — Diritto Pubblico Esterno. Diritto Internazionale, 531 e 535. — Somiglianza del Diritto Internazionale col Diritto Individuale, 536. — Armonia fra il Diritto Internazionale ed il Diritto Costituzionale, 537. —

tività creatrice, 786. — Le cause finite e la loro attività, 787. — La passività del finito non è inerzia ed importa l'attività, 788. — Dipendenza delle cause seconde dalla causa prima, 789 e 790. — La formola, *vivi nell' ordine*, perfezionata in quest'altra: VIVI *nell'ordine e* COOPERA *ad esso*, 791. — Distinzione dei due imperativi e come reciprocamente si contengano, 792 e 793. — Formola definitiva, *coopera all' ordine*, 794.

APPUNTO LII. — Si procede a completare le teorie sulla Legge ed a vedere come la Legge Universale si trasformi in Legge Morale, 795, 796 e seg. — La formola, *coopera all' ordine*, non è la suprema e dipende dall' altra, *sia fatto l' ordine*, 797 e 798. — L' ordine e gli esseri ordinati, 799 e 800. — L' ordine universale e l' unità assoluta, 801. — Anche la formola, *sia fatto l' ordine*, suppone l' altra *sia l' esistente*, 802. — Si rileva da tutto ciò l' identità della Legge Universale con l' Atto Creativo, 803.

APPUNTO LIII. Identità della Legge Universale e dell'Atto Creativo con l' Ente, 804. — Lo si rileva dalla natura stessa dell' Ente, 805 e 806. — Autorità del Rosmini, 807. — Di quelli che pongono a fondamento della Legge la volontà divina, 808 e seg. — Dipendenza della volontà dalla ragione, 809 e 810. — Il fondamento della Legge è tutto l' Ente, 811. — In qual senso vadano prese le definizioni di alcuni sommi filosofi, 812 e 813. — La Legge Eterna, 814. — La mente umana non ne ha notizia diretta ed immediata, 815.

APPUNTO LIV. — Si pone il quesito, quale sia il modo in cui ci si partecipa la notizia della Legge, 816 e 817. — Si collega al quesito sull'origine delle idee, 818. — Questioni varie, 819 — e limite del nostro studio, 820. — Idee acquisite e idee *connaturate*, 821. — Di queste ultime in particolare, 822. — L' idea della Legge è un' idea naturale, 823 e 824. — Le idee innate sono universalissime e non direttamente avvertite, 825 e 826. — Tutto ciò si applica alla notizia che noi abbiamo della Legge Eterna, 827 e seg. — Parole del Mamiani, 830. — Rivelazione naturale della Legge all'uomo, 828 e 831. — L' idea naturale della Legge non è direttamente avvertita dalla ragione umana, 829 e 832.

APPUNTO LV. — Nasce quindi il quesito come le idee naturali inavvertite divengano avvertite, 833 e seg. — Le idee acquisite e la percezione intellettiva, 834. — Le idee acquisite e la riflessione, 835. —Varietà degli atti riflessivi, 836. Avvertimento delle idee naturali per la riflessione, 837 — e loro riconoscimento, 838. — Applicazione alla notizia naturale della Legge, 839 e seg. — La percezione dei fatti, l'idea d'ordine, e l'idea di Legge, 840 e seg. — La Legge

letta nel libro della natura, 843 e 844. — Importanza morale delle fisiche scoperte, 845.

APPUNTO LVI. — Si procede a vedere quale sia la formola della Legge Universale, che si può leggere nel libro della natura, 846 e seg. — Lo svolgimento della potenza, osservato nei fatti, 847. — Un esempio, 848. — Universalità di tal fatto, 849 — e sua costanza, 850. — Armonia di queste osservazioni con le teorie già svolte sulla formola della Legge, 851. — Nuova formola della Legge: *attua la tua potenza*, 852.

APPUNTO LVII. — Si limitano i successivi studi sulla Legge alla sola Legge Morale, 853. — Tutte le Leggi derivanti dalla Legge Universale contengono lo stesso imperativo: *attua la tua potenza*, 854 e 855. — Tale identità non toglie le differenze, 856. — Unità oggettiva e moltiplicità soggettiva della Legge Universale, 857 e seg.— Differenza fra la Legge Universale e la Legge Morale, 859. — L'armonia universale chiarita da quell'unità e moltiplicità della Legge, 860 e 861. — L'attuazione di una potenza come condizione dello svolgimento di altre, 862. — Esempi, 863.

APPUNTO LVIII. — Si dà finalmente la formola della Legge Morale, 864 e seg. — L'imperativo supremo *attua la tua potenza*, considerato rispetto all'uomo come libero, 865 e seg. — Le potenze umane cui è imposto di attuarsi, 866. — Non possono contraddirsi, 867. — L'atto dell'una è condizione all'atto dell'altra, 868 e 869. — Armonia delle potenze umane, 870. — Fondamento di tale armonia, 871. — Svolgimento gerarchico delle potenze umane, 872. — Nuova formola della Legge Morale: *dilata e svolgi ogni tua facoltà nell'ordine e nella subordinazione ch' ebbero dalla natura, e a seconda del loro grado*, 873. — L'atto ed il bene, 874. — L'attuazione della potenza, il perfezionamento, la perfezione, 875. — Formola definitiva: *perfeziona tutto te stesso*, 876.

APPUNTO LIX. — Riepilogo delle teorie sulla Legge, 877 e seg. — Dio e la creazione, 878. — La creazione, la conservazione, il fine, la legge, 879. — Legge Universale e Legge Morale, 880. — Quest'ultima è detta Legge Naturale e perchè, 881. — Conclusione, 882.

APPUNTO LX. — Si passa a svolgere la seconda questione SE ESISTA LA LIBERTÀ E QUALE SIA IL SUO RAPPORTO CON LA LEGGE, 883 e seg. — Importanza della prova di coscienza in tale questione, 884 e 885. — Osservazione di taluni fatti interni, 886 e 887. — Se ne induce l'esistenza della volontà e della libertà, 888.

APPUNTO LXI. — Definizione della volontà, 889. — Atto elicito e atto imperato, 890. — L'atto elicito libero dalla

---

INDICE.

CAPITOLO IV.

LA PRATICA E LE TEORIE DELLA PRATICA.

CAPITOLO V.

APPLICAZIONI ALLA SCIENZA DEL DIRITTO.

CAPITOLO VI.

DALLA FILOSOFIA ALLA SCIENZA DEL DIRITTO.

CAPITOLO VII.

LA MORALE E IL DIRITTO.

CAPITOLO VIII.

L'ORDINE UNIVERSALE.

CAPITOLO IX.

NOZIONI ONTOLOGICHE E TEOLOGICHE.

CAPITOLO X.

DIO E L'UNIVERSO.

CAPITOLO XI.

LEGGE ETERNA E LEGGE NATURALE.

CAPITOLO XII.

VOLONTÀ E LIBERTÀ.

CAPITOLO XIII.

LA LEGGE E LE FACOLTÀ UMANE.

CAPITOLO XIV.

IL DOVERE E IL DIRITTO.

CAPITOLO XV.

RIEPILOGO. — CONCLUSIONE. — APPLICAZIONI.

Prezzo: Lire 5.